UTILIZANDO ese extraordinario documento que es el «registro de la Inquisición» de Jacques Fournier, el autor de Montaillou resucita, en el espíritu de los métodos históricos y etnográficos más actuales, la realidad cátara y occitana de hace seiscientos cincuenta años con la frescura y el estremecimiento de lo vivido.

Emmanuel Le Roy Ladurie

Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324

CC

Montaillou, aldea del sudoeste francés, fue hogar, durante el siglo XIV, de un buen número de inconformistas, herejes cátaros. Jacques Fournier, obispo del lugar (y futuro Papa de Aviñón), los persiguió e interrogó implacablemente hasta desenterrar la intimidad cotidiana, los dramas personales y, en definitiva, todos los secretos de la zona. Los extraordinarios escritos resultantes fueron interpretados, seiscientos cincuenta años después, por el historiador Emmanuel Le Roy Ladurie a la luz de la antropología, la sociología y la psicología modernas. En este maravilloso libro supo dar vida a este pueblecito y a sus habitantes. Un libro que recrea como ninguno la verdadera mentalidad de la Europa medieval.

epublibre

Emmanuel Le Roy Ladurie

MONTAILLOU, ALDEA OCCITANA

De 1294 a 1324

ePub r1.0
Titivillus 27.04.2021

Título original: *Montaillou, village occitan. De 1294 à 1324*
Emmanuel Le Roy Ladurie, 1975
Traducción: Mauro Armiño

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

PROYECTO SCRIPTORIUM · EX · LIBRIS · titivillus in culpa est

Edición Conmemorativa

epublibre

8.º ANIVERSARIO

"Más Libros Más Libre"

TIAS LIBROS, TIAS LIBRES

ÍNDICE

Prólogo, *de Javier Moscoso*

Nota preliminar para los lectores de lengua castellana

Prefacio de la Inquisición a la etnografía

Primera parte. Ecología de Montaillou. La casa y el pastor

1. Entorno y poderes
2. La casa-familia: domus, ostal
3. Una casa dominante: los Clergue
4. Los pequeños pastores
5. Las grandes trashumancias
6. Etnografía de los Pirineos carneriles
7. Mentalidades pastoriles

Segunda parte. Arqueología de Montaillou. Del gesto al mito

8. El gesto y el sexo
9. La libido de los Clergue
10. Las uniones pasajeras
11. Los juegos del matrimonio y del amor
12. Matrimonio y condición femenina
13. El sentimiento de la infancia y las edades de la vida
14. La muerte en esta aldea
15. Redes culturales y estructuras sociales: el libro y la velada
16. Estructuras sociales: mujeres, hombres, jóvenes
17. Taberna, misa, clanes
18. Herramientas mentales: el tiempo y el espacio
19. El sentimiento de la naturaleza y del destino
20. La magia y la salvación
21. Toda la Virgen y todos los santos
22. La religión en la práctica

23. El desviado y el «hombre-bueno»
24. La vergüenza y la delincuencia
25. Pobreza, limosna, trabajo
26. Folclore y aparecidos
27. La ultratumba y el otro mundo
28. La casa y el más allá
Fuentes, agradecimientos
Índice alfabético de obras citadas y bibliografía
Sobre el autor

A Madeleine

PRÓLOGO

Javier Moscoso

No han sido pocas las veces que a lo largo de mi vida he escuchado de este o de aquel político que tenía «España en la cabeza». Una expresión que parecía laudatoria pero que en el fondo venía a reconocer una circunstancia quizá no tan positiva como podría pensarse. Después de todo, bien pudiera ser que la cabeza fuera mucha, pero también que la idea de España fuera poca. Más preocupante todavía: quizá la cabeza del interesado fuera no tanto pequeña como medieval. Después de todo, solo únicamente una cabeza premoderna podría contener en su interior una comunidad política extensa, no solo por lo limitado del mundo, sino por la ausencia de las herramientas intelectuales que las ciencias sociales y las humanidades nos han ido proporcionando a lo largo de los últimos siglos.

Una de esas cabezas fue la de Jacques Fournier, futuro Papa de Aviñón, quien a comienzos del siglo XIV se enfrentó a la responsabilidad de dirigir el tribunal inquisitorial encargado de perseguir la herejía cátara en lo más remoto de los Pirineos. De los 98 expedientes que han llegado hasta nosotros, 25 corresponden a habitantes de Montaillou, una pequeña aldea francesa que en el año 2016 contaba con tan solo 17 habitantes y en la que a comienzos del siglo XIV vivían unas 250 almas. Durante treinta años, de 1294 a 1324, a Jacques Fournier no le cupo ninguna otra cosa en la cabeza. Por sus manos pasaron los testimonios de hombres y mujeres de toda condición, testigos directos y privilegiados de un mundo que, cosas del destino, si no hubiera sido por él, hubiéramos perdido para siempre. Dispuesto a «hacer saltar a las corderas», como decían las víctimas de sus interrogatorios, este «maníaco del detalle», como lo llama Le Roy Ladurie, depositó en el Registro de la Inquisición de Pamiers las palabras

literales de sus interrogados. Gracias a su obsesión por el relato exhaustivo, nos ha sido permitido contemplar no solo las ideas religiosas de los investigados, sino sus condiciones de vida, sus gestos, sus trabajos, sus amistades, sus ritos o sus amores. El mundo podía caber en una gota de agua, en una comunidad minúscula, no porque el mundo fuera pequeño, sino porque la cabeza del inquisidor era medieval.

Desde su aparición en 1975, *Montaillou* abrió el camino a una interpretación de la historia que dependía de la relación mutua entre los unos y los otros, y donde el testimonio, inicialmente proporcionado para una cosa, pasó a utilizarse para otra. Sirviéndose de las herramientas de la antropología y de la etnografía, Le Roy Ladurie se propuso dos cosas en este libro. En primer lugar, reconstruir la vida cotidiana de una aldea remota a través de los comentarios que sus habitantes habían dejado en el registro inquisitorial. En segundo lugar, quiso también servirse de esa reconstrucción para discutir las tendencias historiográficas del momento: no solo el materialismo histórico, tan de moda entonces, sino otras muchas conclusiones provenientes de la historia de las mentalidades. En el primer caso, se requería imaginación y capacidad para poner carne en los huesos del registro, de modo que la vida cotidiana de Montaillou pudiera seguirse y contarse como una novela. En cuanto al segundo caso, la imaginación debía ir acompañada de valentía, pues no se trataba tan solo de transformar el testimonio en relato, sino el relato en evidencia. La gota de agua debía servir para explicar o para cuestionar el mar de los historiadores, para responder preguntas que, hoy en día, siguen teniendo vigencia y que, incluso hoy más que antes, vuelven a preocuparnos.

Mientras que en la primera parte, «Ecología», el libro profundiza en lo que podríamos considerar las formas materiales sobre las que se levanta la geografía de los sentimientos, la segunda parte, que Le Roy Ladurie denomina «Arqueología», explora los

aspectos más cotidianos de la aldea occitana, desde la política de los gestos hasta la vida sexual, o desde las creencias religiosas, tan centrales en la forma en la que se ha construido el archivo, hasta la vida conyugal. En su conjunto, se trata de una exploración que, en deuda con la antropología, se sitúa en la vanguardia de la historia cultural, por supuesto, pero también de la etnografía histórica. Mientras habrá quien encuentre más interesante la segunda parte, no hay que perder de vista la primera, ni tampoco la relación entre ambas. Por el contrario, el primer mérito del libro consiste en obligarnos a entrar en una relación dialógica en la que el paisaje y la expresión emocional se implican mutuamente. El utillaje emocional de los habitantes de Montaillou no puede comprenderse sin la configuración material de sus condiciones de vida: la casa, desde luego, pero también la relación entre las distintas propiedades, la pequeña distribución de la aldea en calles estrechas y espacios de civilidad en los que conviven personas y animales. Como en la novela realista, donde la fisiología de los vivos se yergue sobre las ruinas de sus viviendas y en la que los seres humanos adquieren los tintes y texturas de sus posesiones, también en este mundo los habitantes se arremolinan alrededor de sus posesiones, se relacionan entre sí de acuerdo con las reglas de un paisaje que solo a duras penas puede modificarse.

La circunstancia de que Le Roy Ladurie pudiera escribir las vidas de los aldeanos solo viene a confirmar que todo se sabía en la pequeña aldea, y que la red social alrededor de la cual se entreteje el relato determina su forma tanto como su contenido. En un mundo sin intimidad, el énfasis no puede recaer en la relación que lo público pueda tener con lo privado, sino más bien en la forma en que lo secreto pasa a ser expresado. Esa es la primera lección que hay que aprender de este poderoso libro. Después de todo, aquí no se trata de leer para deleitarse, sino para reconocernos en un pasado que sigue vivo entre nosotros. Poco importa

que los hechos expuestos hayan sido verbalizados a través de un proceso coercitivo y que el miedo funcione como acicate de la confesión, lo que realmente importa es el conocimiento que los vecinos de este extraño lugar poseen de sí mismos y de los otros. El relato nos llega a través de la lógica del rumor y la desventura de la delación. No hay nada extraño en que las fuentes fueran cuestionadas. Después de todo, ¿qué valor testimonial podríamos otorgar a quienes hablan empujados por el miedo o por el deseo de venganza? ¿Qué será de una historiografía que se sostiene sobre el valor de la confesión forzada o de la delación más mezquina? Y, sin embargo, es justamente en el contexto de estos interrogatorios donde se encuentran el detalle insignificante, las palabras proferidas sin intención, las nimiedades de las que se componen las formas de vida del pasado y, en buena medida, también del presente. Es en el contexto de unas relaciones sociales sin secretos donde cabe preguntarse si acaso el mayor logro de nuestro mundo contemporáneo, el aspecto sobre el cual debería haber un amplio consenso, no fue, según se nos ha explicado tantas veces, el surgimiento de la opinión pública, sino la circunstancia de que, por primera vez en Occidente, la privacidad podía ser reivindicada y atesorada. El celo con el que se cultivó la privacidad simplemente no existe en la aldea medieval. Al contrario: los espacios por los que los habitantes aprenden los secretos de los otros anegan los espacios de intimidad, de modo que todos saben lo de todos. Pueden quizá no decirlo. Pero lo saben. O creen saberlo. Sus espacios de sociabilidad dependen justamente de esa forma inopinada en la que la historia se construye de boca en boca, a la manera de un ejercicio de impudicia. No solo las infidelidades o las relaciones sentimentales adolecen de esta carencia de pudor, la misma publicidad afecta a las creencias personales o a sus acciones privadas. De otro modo, no podrían acusarse o exonerarse.

Años antes de que la historia de las emociones ocupara el espacio académico del que disfruta hoy en día, este libro ya buscaba comprender el carácter dramático de las pasiones humanas. Las emociones no solo servían para dar coloratura a la experiencia, sino para establecer vínculos sociales y disposiciones intelectuales. Al dirigir la mirada hacia el cenagal de lo minúsculo, la creencia no podía separarse de su origen ilegítimo, que no era, por supuesto, otra idea, sino una acción ritualizada que comenzaba muchas veces con un gesto. «En los gestos, en las lágrimas, en las sonrisas, en las posturas irónicas u obscenas subyace la emoción», escribe Le Roy Ladurie. Podemos por supuesto ubicar los saberes en la esfera inmaculada del pensamiento, pero también podemos imbricarlos en el espacio material que los hace posibles. Obsesionado con la descripción de la experiencia cotidiana, la obra avanza desde el paisaje material a las religiones etéreas, desde las cosas hasta las creencias, a través de la reconstrucción de prácticas emocionales que nos son al mismo tiempo conocidas y ajenas. Del miedo al amor pasando por el asombro, la ira o el apego, el libro construye un relato de tiempo lento, en el que las fuerzas que rigen los destinos del pasado no han podido arrumbarse. Al contrario. Es verdad que, para cuando los médicos románticos comenzaron a tomarse en serio la relación entre los estados pasionales y las revoluciones políticas, atribuyeron casi todos los males conocidos a las pasiones de la ciudad, contribuyendo en su simpleza a la idealización del campo, de la vida del campo, de las honestas y nobles pasiones del campo. Y, sin embargo, en la aldea de Montaillou, las pasiones no revisten ese carácter moral. En realidad, apenas si hay tiempo para eso. La vida se vive de modo apresurado, como si sus habitantes no pudieran pararse a pensar o al menos no pudieran hacerlo antes de la llegada del inquisidor. En eso también somos medievales. Nuestra urgencia no podría comprenderse sin esa predilección por la complacencia de la tribu, de la casa, de los nuestros.

Quienes lean este libro verán que el pasado anega el presente y lo contamina. Los habitantes de Montaillou lloran ante la muerte de todo el mundo, como nosotros. Lejos de quienes defendieron que el mundo medieval se encontraba desprovisto de emociones positivas, los padres y madres de la aldea también sufren por la muerte de sus hijos. Como nosotros. Sus recursos emocionales no son muy diferentes a los nuestros: los hombres y las mujeres palidecen, sienten miedo, tiemblan cuando piensan que van a ser denunciados, sollozan de pena o sufren de amor. El amor parental, por ejemplo, lejos de ser una emoción propia de las clases acomodadas del mundo moderno, como defendió entre otros el historiador Philippe Ariès, se extiende por el conjunto de la aldea. Lejos también de la opinión defendida por Denis de Rougemont, para quien el amor apasionado había sido sobre todo inspirado por la poesía cortesana, estos corazones medievales conocen la distinción entre la querencia y la pasión, que las transcripciones de la Inquisición traducían al latín con los verbos *adamare* («amar apasionadamente») y *diligere* («querer simplemente»).

Los elementos de continuidad no deberían hacernos olvidar tampoco las muchas diferencias. En numerosas ocasiones, sin duda, el gesto de hoy en día ha perdido su significación original. O al contrario, a duras penas si podemos comprender o simpatizar con las formas de actuación de nuestros antepasados. Los gestos de amor, por ejemplo, van ligados a prácticas tan extrañas a nuestros ojos como la desparasitación. Pierre Clergue, el clérigo de Montaillou a quien se le atribuye un número muy importante de amantes, se hace despiojar por ellas, especialmente por la peculiar Béatrice de Planissoles. Los habitantes de Montaillou, que se saludan cogiéndose la mano, que apenas si se bañan y casi nunca con agua, están mas preocupados por la limpieza interior que por la exterior, por la acción de purificación ritual que por la limpieza del cuerpo. Conciben las aguas termales como el lu-

gar en el que se cuidan los leprosos o se comercia con putas. Antes como ahora, los usos del cuerpo dependen de circunstancias contextuales. Así, mientras los pastores, ligados a la movilidad y al mundo de la cabaña, no pueden tener más que algunas amigas ocasionales, los agricultores pueden construir una familia sin excluir el concubinato. En la villa, algo más grande, de Pamiers, las variedades de la experiencia sexual alcanzan la homosexualidad y, en cierta medida, también la pederastia.

Más difícil aún resulta buscar la comprensión del relato sin dejarse seducir por espejismos presentistas. Por un lado, el amor medieval se extiende por la esfera de lo social: comienza por la persona amada pero termina con todas las que componen la familia, incluyendo los suegros y sus propiedades. Se trata además de un amor que no carece de una violencia que se expresa, sobre todo, en la brutalización de las personas o en la aparente inmoralidad de sus conductas. Sorprende en estos casos la asimetría valorativa de Le Roy Ladurie, que se muestra mucho más crítico con unos que con otros. En relación con Pierre Clergue, por ejemplo, este cura a quien el libro describe como un «cátaro, soplón y lascivo», hay que tener presente que todas sus numerosas amantes consienten en sus avances. La joven Grazide Rives, desflorada por el cura y posteriormente entregada en matrimonio a Pierre Lizier, reconoce que todo se hizo siempre con su consentimiento, sin violencia alguna. Más aún, considera que la aventura es del agrado de todas las partes, incluyendo a su marido, y que no constituye más que una práctica inocente. Cuando, hacia 1330, Rives es sustituida por Béatrice, el amor se torna al mismo tiempo cortés y pasional, secreto y público. Los dos amantes han tenido además ya otros amoríos. De manera dramática a nuestros ojos, aunque tal vez no tanto a los de la interesada, Béatrice cuenta al inquisidor que fue violada por un tal Pathau, que trata además a las mujeres como yeguas a las que, en sus propias palabras, había que «montar hasta hacerles sentir la espuela». Y, sin

embargo, semejantes circunstancias no impidieron que, más adelante en su vida, la propia Béatrice aceptara vivir en concubinato con quien había sido su violador, sin que en ningún momento mostrara, o pareciera mostrar, signos de irritación, de rencor o resentimiento.

El sexo, tan omnipresente en el mundo contemporáneo, se vive, sin embargo, de manera mucho más rústica, alejado de las convenciones y los malentendidos de nuestro mundo. A la hora de tomar a su segundo amante, Béatrice se dirige a él y le dice: «Te amo. Quiero acostarme contigo». A lo que él responde: «De acuerdo». No hay mucho más. «Inmediatamente hice el amor con ella en la antesala del ostal. Y luego la poseí a menudo», confesó al parecer Barthélemy al inquisidor. Para nuestros ojos del siglo XXI, el mundo de Montaillou, sin estar gobernado por la ética contrarreformada, se abre como un conjunto de prácticas amatorias donde la moral se expresa y manifiesta de maneras diversas. La idea misma de honra, por ejemplo, tan querida en el mundo de los siglos XVI y XVII, se encuentra enraizada en el rumor, y más importante aún, en el miedo que despierta la acusación de herejía. El temor de Dios tiene mucha menos importancia que la acusación popular. La maledicencia importa más que el dogma y el rumor todavía más que la moral. Eso no impide, por cierto, que entre los habitantes de la aldea pueda darse todo tipo de amores, incluyendo el que se asemeja a la amistad y nace de la confianza.

El caso del amor constituye un solo ejemplo de la fuerza de un libro que marcó buena parte de la reflexión historiográfica durante el último cuarto del siglo XX. Se trataba, para empezar, de poner el foco en la historia de los de abajo, desde luego. Aquí no hay reyes ni prelados, sino el mero discurrir de la vida de una localidad remota compuesta de pastores, agricultores, artesanos, pequeños propietarios, curas e inquisidores. Su concepción del mundo tanto como sus prácticas culturales reflejaba una historia

de lo minúsculo que, sin embargo, podía expandirse hasta el punto de tener consecuencias generales en nuestra concepción de las reglas del mundo feudal. Pero el libro también contiene una historia de lo de dentro, y no solo de lo de abajo. Lejos de las viejas consignas que reducían las formas de vida a las transacciones económicas o a la formación de las ideas políticas, el relato se vuelve vivo y acuciante, nos interpela en su diversidad pasional, cuestiona nuestros valores tanto como la significación que otorgamos a no pocos de los acontecimientos descritos; nos afecta en tanto que espectadores de lo pasado, pero también como actores del presente. Saber que los mismos hechos pueden ser interpretados y valorados de modos diversos no conduce al relativismo moral. No tiene por qué hacerlo, pero sí nos permite interrogarnos sobre los límites de nuestros prejuicios. Después de todo, no se hace historia para juzgar lo pasado, sino para cuestionar el presente.

NOTA PRELIMINAR PARA LOS LECTORES DE LENGUA CASTELLANA

Emmanuel Le Roy Ladurie

La presentación de este libro a los lectores de lengua castellana plantea algunos problemas que intentaré tratar, del modo más breve posible, en el marco muy limitado de este prefacio.

Ante todo, ¿qué es Montaillou? ¿Por qué *Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324*? La respuesta detallada a estas dos preguntas se encuentra evidentemente en el conjunto del libro. Aquí no daré sino un bosquejo: Montaillou es una pequeña aldea, hoy francesa, situada en el sur pirenaico del actual departamento del Ariège, muy cerca de la frontera francoespañola. El departamento del Ariège corresponde al territorio de la diócesis de Pamiers, y al antiguo condado medieval de Foix, que formaba un principado pirenaico, antaño independiente: desde los siglos XIII-XIV este principado, gobernado por la importante familia de los condes de Foix, se había convertido en satélite del poderoso reino de Francia: las posesiones francesas incluían ya la gran provincia de Languedoc, limítrofe del Ariège.

Aldea de agricultores y de pastores situada a 1.300 metros de altitud, la comunidad de Montaillou no habría tenido ningún interés particular si no hubiera sido objeto, entre los años 1318 y 1325, de una monumental investigación, extraordinariamente minuciosa y exhaustiva: de pronto, esta modesta localidad se ha convertido en la aldea europea e incluso mundial mejor conocida de toda la Edad Media. Esta antigua investigación fue obra de Jacques Fournier, futuro Papa de Avignon; hacia 1320 era obispo de Pamiers e inquisidor local. Con todo, Jacques Fournier es menos cruel que sus cofrades en la represión antiherética. Pero su inteligencia, su paciencia y su atención por los detalles hacen de él, según el historiador inglés Hilton, uno de los mayores in-

quisidores de todos los tiempos. (Sobre Fournier, véase para detalles más amplios la introducción que sigue a esta nota). La acción de Fournier nos es conocida por el informe de investigación escrito y detallado que han dejado sus secretarios, a partir de sus procedimientos; este *Registro de Inquisición* de Jacques Fournier, en lengua latina, contiene, entre otras cosas, las largas declaraciones de más de veinticinco personas originarias de Montaillou y sus alrededores. Conservado en manuscrito en la Biblioteca Vaticana, ha sido publicado en tres gruesos volúmenes latinos por Jean Duvernoy, en Toulouse, en 1965. Cada referencia numérica, entre paréntesis, en el texto de mi libro, remite a un volumen y a una página de esa publicación de Toulouse: por ejemplo, «III, 103» quiere decir página 103 del tercer volumen de la edición Duvernoy del registro latino de Jacques Fournier. Véase la referencia completa de esta edición en la bibliografía (al final de este libro, artículo Duvernoy).

Históricamente, Montaillou es la *última* aldea que apoyó de modo activo, en cuanto tal, la herejía «cátara» o «albigense». En efecto, esta desaparecerá por completo del territorio francés, tras ser definitivamente extirpada de Montaillou en 1318-1324, gracias a los «buenos oficios» de Jacques Fournier. Esta aldea es, pues, la *rara avis* que buscan los historiadores y que solo rara vez encuentran. Es el último testigo vivo, completamente vivo en 1320, de una formación cultural y religiosa abocada desde entonces a la desaparición más completa…

La herejía cátara merece por sí misma algunas explicaciones; no es el tema central de este libro: trata esencialmente de la aldea, y de las biografías con frecuencia apasionantes de sus habitantes. Pero, sin embargo, esta herejía será en nuestro texto objeto de numerosísimas alusiones: y el lector de lengua española, que apenas está familiarizado con el catarismo, necesita esclarecimientos particulares sobre el tema que intento aquí ofrecerle. Digamos que el catarismo es una de las principales herejías me-

dievales: se manifestó en los siglos XII-XIII en Languedoc (actual Francia del Sur), en Italia del Norte y bajo formas algo diferentes en los Balcanes. No hay que confundir el catarismo con el valdeísmo o herejía *valdense* (lionesa), por otra parte poco importante en Ariège. El catarismo se formó quizá a partir de lejanas influencias orientales, incluso «maniqueas»… Pero en este punto, estamos entre hipótesis…

En cambio, se conocen bastante bien los ritos del catarismo del Languedoc y del norte de Italia. En la Francia meridional, aún se llamaba cátaros a los *albigenses* o partidarios del *albigeísmo* (del nombre de la ciudad de Albi, en la que vivían y destacaban cierto número de estos heréticos).

El catarismo o el albigeísmo es una herejía *cristiana*: sobre este punto no hay ninguna duda. Sus sectarios, en efecto, se consideran y se proclaman «verdaderos cristianos», «buenos cristianos», por oposición a la Iglesia católica oficial que, según ellos, ha traicionado la auténtica doctrina de los apóstoles. Pero, al mismo tiempo, el catarismo se sitúa a una distancia bastante considerable de la tradición cristiana, que se proclama monoteísta. El catarismo admite, en efecto, la existencia (de tipo «maniqueo») de dos principios opuestos, incluso de dos dioses: uno del Bien, otro del Mal. Uno, Dios, el otro Satán. O sea: Luz y Sombra. Mundo espiritual, bueno, y Mundo terrestre, carnal, corporal, corrompido. Además, esta exigencia esencialmente espiritual de pureza, en relación a nuestra Tierra totalmente diabólica y malvada, es la que ha suscitado de pronto la etimología sin duda falsa de la palabra «cátaro» (se la ha hecho derivar de la palabra griega que quiere decir *puro*. De hecho, cátaro viene del término *alemán*, cuyo sentido nada tiene que ver con la «pureza»). Sea lo que fuere de esa etimología inexacta, el dualismo Bien/Mal o Dios/Satán se subdivide en dos corrientes, o tendencias, según las regiones: tenemos por un lado el dualismo *absoluto*, característico del catarismo del Languedoc del siglo XIII (que proclama

la oposición eterna de los dos principios, bueno y malo). Y por otro, el dualismo mitigado característico de la herejía italiana: Dios ocupa en ella un lugar más eminente y más «eterno» que el diablo.

El catarismo está basado en la distinción entre una élite de «puros»: estos son los *parfaits* (perfectos), *bonshommes* (hombres-buenos) o heréticos. Y por otra parte, la masa de los simples «creyentes» o *credentes*. Los *perfectos* obtienen su prestigioso título después de haber recibido, al término de una iniciación, el sacramento albigense de bautismo por el Libro y por las Palabras (y no por el agua). Este sacramento se denomina en lenguaje cátaro el *consolamentum* (consuelo). El vulgo, a esto lo llama simplemente heretización o heretizar a alguien. Una vez «heretizado», el *perfecto* debe permanecer puro, absteniéndose de carne y de mujeres. (Como puede verse, se trata de una herejía muy poco feminista, aunque no del todo antifemenina). El *perfecto* tiene el poder de bendecir el pan, y de recibir el *melioramentum* o adoración, salutación ritual, que le otorgan los simples creyentes. Él les da su bendición y su ósculo de paz (*caritas*). En cuanto a los simples creyentes, no reciben el *consolamentum* o heretización sino en la víspera de su muerte, cuando esta parece muy probable en previsión de una indudable agonía. Esta «puesta en orden» tardía permite a los creyentes llevar durante su vida una existencia bastante agradable y moralmente no muy estricta. Pero una vez heretizados, todo lo contrario. Entonces han de ponerse (al menos en el catarismo último, ya en el siglo XIV) en estado de ayuno total y suicida, o *endura*. Esto les permite perder el pellejo, pero salvar el alma sin duda alguna, puesto que de esta manera no tocarán más ni a mujer ni carne hasta que les sobrevenga, rápida y con seguridad total, la muerte por agonía natural o por el suicidio-endura.

Hacia el 1200, el catarismo había contaminado parcialmente regiones bastante amplias del Languedoc, provincia que todavía

a principios del siglo XIII no pertenecía al reino de Francia. Esto no podía durar. En 1209, una cruzada antialbigense fue dirigida por barones originarios de Francia del Norte; se pone en marcha hacia el Mediodía, para aplastar la herejía, de conformidad con el llamamiento del Papa. Pese a la muerte en 1218 de Simon de Montfort, jefe brutal de estas cruzadas septentrionales, el rey de Francia extiende progresivamente su dominio sobre el Mediodía y aprovecha este pretexto antiherético para anexionarse *de facto* el Languedoc en 1229 (Tratado de Meaux). Esta anexión dejará, en lo que en adelante va a convertirse «el Mediodía de Francia», huellas duraderas de resentimiento. Estas se avivarán en el siglo XX por el renacimiento del regionalismo occitano. En 1244 es conquistada Montségur (Ariège), última fortaleza herética; los obstinados albigenses que ocupaban esta plaza son enviados en masa hacia una hoguera colectiva en el mismo Montségur, o en Bram.

Sin embargo, el cadáver del catarismo coletea todavía después de 1250. En las montañas del alto Ariège, esta herejía incluso conoce, entre 1300 y 1318, un modesto *revival*, uno de cuyos centros es precisamente la aldea de Montaillou. Este *revival* se debe, entre otros motivos, a la acción enérgica y militante de los hermanos Authié, notarios ariegenses convertidos en misioneros del albigeísmo. Con base en Carcasona (Languedoc) y sobre todo en Pamiers (Ariège), la Inquisición de Fournier y de sus colegas consigue finalmente desalojar este último nido de resistencia, gracias a una minuciosa investigación seguida de condenas a la hoguera; y seguida sobre todo de condenas al muro (prisión), y a las cruces amarillas (lo mismo que los judíos medievales llevan la estrella amarilla, los heréticos reconocidos como tales son condenados, en efecto, a llevar a la espalda grandes cruces de paño amarillo, cosidas sobre su ropa exterior). El catarismo no se levantará de este último golpe de báculo de 1320. Trágicamente, los inculpados de Montaillou son en efecto los últimos de los úl-

timos cátaros, igual que, en clave ficticia y cómica, Astérix y sus camaradas en su comunidad totalmente cercada por el poder romano representan la última aldea gala. Sin embargo, el punto final no está todavía escrito. Porque el valeroso combate de los campesinos del Ariège por mantener después de 1300 los restos de sus creencias marginales, anuncia en cierta forma y en otro estilo completamente distinto el empuje protestante, dos siglos más tarde. Pero esa es otra herejía…

Por otra parte, este libro está vinculado, como su título indica, al problema occitano. La Occitania corresponde a los actuales territorios del Mediodía de Francia, que en líneas generales están situados al sur de la línea Bordeaux-Limoges-Clermont Ferrand-Valence. Se trata de una etnia o de un conjunto de etnias originales: ariegenses del Este, languedocianos, provenzales, etc. Tienen en común lo que queda de una lengua popular llamada *de oc*, con múltiples dialectos (esta lengua es el provenzal, también llamado occitano: la lengua *de oc*, de la palabra *oc* que quiere decir «sí» en provenzal, abarca por lo demás un territorio mucho más amplio que el Languedoc, simple parte del conjunto occitano). Las etnias occitanas siguen teniendo en común una tradición de latinidad; una literatura antigua y prestigiosa (los trovadores); un temperamento (extravertido), y una propensión herética (catarismo y valdeísmo de la Edad Media, luego protestantismo a partir de 1520). Occitania hubiera podido convertirse en una gran nación mediterránea, como hoy lo son España o Italia. Habría podido ser, en otra hipótesis, la porción «provenzalófona» de una Francia realmente bilingüe (como Suiza es bilingüe). La historia ha decidido de otro modo. Hoy, el problema occitano respecto a Francia no tiene la acuidad que reviste la cuestión escocesa, *a fortiori* la norirlandesa respecto a Gran Bretaña. Sin embargo, este problema está suficientemente presente, es lo bastante importante como para solicitar *también* la atención «comparativa» del público de lengua española: desde este punto de vista,

la aldea de Montaillou medieval es una muestra muy representativa del campesinado occitano de antaño en lo que tenía de más vivo y truculento.

PREFACIO
DE LA INQUISICIÓN A LA ETNOGRAFÍA

A quien quiere conocer al campesino de los regímenes antiguos y muy antiguos no le faltan grandes síntesis —regionales, nacionales, occidentales: pienso en los trabajos de Goubert, Poitrineau, Fourquin, Fossier, Duby, Bloch…—.[1] Lo que echará de menos a veces es la visión directa: el testimonio, sin intermediario, que ofrece el campesino sobre sí mismo. Para el periodo posterior a 1500, he pedido esa visión a memorialistas que han salido, el uno, de la nobleza campesina más baja; el otro, del estrato más alfabetizado de los labradores ricos: el señor de Gouberville hacia 1550, y Nicolás Rétif de La Bretonne dos siglos más tarde, me han invitado a observar de cerca, en su compañía, «ese mundo que hemos perdido» en que vivían los patanes de los presuntos «buenos tiempos pasados».[2] Me resultaba tentador profundizar mi investigación y buscar otros informes de ese tipo, más precisos y más introspectivos aún, sobre los campesinos de carne y hueso. Por suerte para nosotros, por desgracia para ellos, en el siglo XIV, del pleno demográfico, un hombre concedió la palabra a los aldeanos, e incluso a toda una aldea como tal. Se trata, en nuestro caso, de una localidad del sur de Occitania; pero sabemos de sobra, dado que esta indagación es de historia agraria francesa, que Occitania, *volens nolens*, estará en el hexágono, y más a menudo de lo que quisiera… El hombre en cuestión es Jacques Fournier, obispo de Pamiers de 1317 a 1326. Este prelado lúcido, devorado por un celo inquisitorial, pertenece a las nuevas élites occitanas que se harían con el control del papado de Avignon. Será Papa en Comtat, más tarde, bajo el nombre de Benedicto XII. No solo es célebre por sus vigorosas contribuciones a la teoría de la visión beatífica. Etnógrafo y policía, durante su episcopado supo escuchar a los campesinos del condado de

Foix y sobre todo a los del alto Ariège: les hacía tragar el pan del dolor y el agua de las tribulaciones; pero los torturaba poco, los interrogaba con minucia y tiempo de sobra, a fin de acosar la herejía cátara, o simplemente la desviación respecto al catolicismo oficial. Esta «escucha» nos ha llegado en el grueso manuscrito latino que Jean Duvernoy[3] ha restituido recientemente en edición íntegra. Así se ha puesto a disposición de los historiadores, y del público latinista, este testimonio de la tierra occitana sobre sí misma; testimonio que desborda con mucho el estricto ámbito del hostigamiento de la herejía, al que Jacques Fournier habría podido restringirse si se hubiera limitado a su vocación de inquisidor. Por encima de las precauciones anticátaras, los tres volúmenes publicados por J. Duvernoy interesan, en efecto, por las cuestiones de la vida material, de la sociedad, de la familia y de la cultura campesina. En los textos ahí reunidos se encuentra una dosis de detallismo y de vivencia que en vano buscaríamos en los archivos o incluso en la documentación notarial.

Todo estudio histórico debe o debería comenzar por una crítica de las fuentes. Aunque con brevedad, nuestro libro no faltará a esta regla. Primero son indispensables algunas palabras para presentar al «autor», Jacques Fournier. El autor… o al menos el personaje responsable de nuestras fuentes documentales. Fournier nació, al parecer, durante la década de 1280, sin más precisiones, en Saverdun, al norte del condado de Foix (actual Ariège). ¿Era hijo de campesino, de panadero o de molinero? El oficio que sus biógrafos atribuyeron a su padre no es quizá sino fruto de su imaginación, movida a ello por el apellido «Fournier».[*]

Sin embargo, hay algo cierto: nuestro hombre no es «hijo de príncipe». Es de origen humilde. Hasta el punto de que, convertido en Papa, consciente de la mediocridad de su linaje, rehusará, según cuentan, dar su sobrina en matrimonio a un brillante aristócrata que la quería como esposa: «Esa silla —dirá en occitano familiar—, no es digna de este caballo». La familia conoce, sin

embargo, antes incluso de Jacques Fournier, algunos episodios importantes de ascenso social: uno de los tíos, Arnaud Novel, alcanza la posición de abad del monasterio cisterciense de Fontfroide. Alentado por este «modelo», el joven Fournier se hace, a su vez, monje cisterciense. «Sube» durante algún tiempo hacia el Norte; lo encontramos de estudiante, luego doctor, en la Universidad de París. En 1311 recoge la herencia de su pariente: es elegido abad de Fontfroide. En 1317, ya conocido por su erudición y su rigor, lo nombran obispo de Pamiers; en este nuevo papel se hace notar por sus persecuciones inquisitoriales contra heréticos y desviacionistas diversos. En su ciudad episcopal mantiene relaciones correctas con los agentes del conde de Foix y del rey de Francia (hasta ese momento de su vida es profrancés entre los occitanos). En 1326, el papa Juan XXII le envía sus parabienes por los esfuerzos, coronados de éxito, que ha desplegado en la zona «apamea»[4] en la caza de heréticos: estos irán unidos a un lote de indulgencias. Las acciones de Fournier en su diócesis no se limitan a las persecuciones contra las tendencias heterodoxas. Asimismo, ha sabido agravar el peso de los diezmos agrícolas: los ha impuesto sobre la producción de quesos, de rábanos y de nabos, que hasta entonces estaban exentos.

Pero otros destinos esperaban a nuestro hombre. En 1326 es nombrado obispo de Mirepoix, al este de Pamiers. Un biógrafo podrá preguntarse si no se trata de una caída en desgracia. En efecto, Jacques Fournier se ha vuelto odioso en su anterior diócesis por sus persecuciones obsesivas, maníacas y competentes contra sospechosos de toda laya. Pero Mirepoix cuenta con más parroquias que Pamiers: antes que una caída en desgracia se trata, al parecer, de una promoción relativamente dorada. Le siguen algunas otras, esplendentes: en 1327 Jacques Fournier se convierte en cardenal. En 1334 es elegido papa de Avignon con el nombre de Benedicto XII. *Habéis elegido a un asno*, diría con su habitual modestia a los grandes electores. Sin embargo, nada más

ceñir la tiara, este hombre modesto muestra sus capacidades, que no son escasas.[5] Reacciona contra el nepotismo. Monje ascético, trata de moralizar las abadías. Intelectual torpe y rudo, obtiene pocos triunfos en política extranjera. Pero en el terreno del dogma se siente a gusto. Corrige las fantasías teológicas de su predecesor Juan XXII, relativas a la visión beatífica después de la muerte. Respecto a la Virgen, se muestra *maculista*, dicho de otra forma, hostil a la teoría (que más tarde triunfará) de la inmaculada concepción de María. Sus variadas intervenciones en materia de dogma coronan una larga carrera intelectual: a lo largo de su existencia polemizó con fuerza, y no sin conformismo, contra los pensadores más diversos desde el momento en que le pareció que se apartaban de la ortodoxia romana. Contra Joaquín de Fiore, contra el maestro Eckart, contra Occam… Constructor, Jacques Fournier inaugura en la capital del condado de Benasque[*] la edificación del palacio de los papas; para la confección de los frescos invita al pintor Simone Martini.

Pero volvamos a tiempos más antiguos. En la vida del futuro Benedicto XII lo que nos interesa es el periodo apameo. Con mayor exactitud, la actividad de Jacques Fournier como animador diocesano de un formidable tribunal inquisitorial. La *existencia* misma de este tribunal, sobre el terreno, entre 1318 y 1326, no es en modo alguno un hecho lógico. Desde luego, el condado de Foix, en cuya parte meridional se desarrolla la «acción» de este libro, había sido durante más de cien años la «tierra prometida del error». Los heréticos albigenses pululaban allí desde el siglo XIII. La Inquisición ya había hecho estragos, hacia 1240-1250, tras la caída clamorosa de Montségur, último bastión de los «cátaros» (1244). Los inquisidores habían aparecido de nuevo en la región «fuxea» (de Foix) hacia 1265, y después en 1272-1273. «En la llanura de Pamiers, la represión había hurgado entonces todos los escondrijos, verificado todas las creencias y castigado todas las defecciones».[6]

Más adelante, la herejía sigue pululando aquí y allá: en 1295, el papa Bonifacio VIII crea la diócesis de Pamiers, que incluye el alto y el bajo condado de Foix (sur y norte); esta creación administrativa tiende a permitir un control más cómodo de la desviación. Tras una relativa calma (que duraba hacía un cuarto de siglo) se producen dos nuevas ofensivas inquisitoriales: en 1298-1300, y en 1308-1309 respectivamente. En 1308, Geoffroy d'Ablis, inquisidor de Carcasona, arresta, en la aldea de Montaillou, a toda la población, excepto los niños.

Estos impulsos antiheréticos son obra del tribunal dominico de Carcasona, que es extraño, en cuanto tal, a la nueva diócesis de Pamiers tanto como al tradicional condado de Foix. Los obispos apameos, pese a la misión que en principio les es impartida, persisten manteniéndose tranquilos durante mucho tiempo; no dicen ni pío contra la herejía de sus fieles: el prelado Pelfort de Rabastens (1312-1317) está demasiado ocupado en pelearse con sus canónigos; no tiene tiempo de velar por la ortodoxia de los pensamientos de su circunscripción. Con Jacques Fournier, su sucesor a partir de 1317, las cosas van a cambiar: el nuevo obispo aprovecha una decisión del Concilio de Viena (1312). Esta estipula que en adelante, en el tribunal de la Inquisición, los poderes del obispo del lugar vendrán a unirse, con vistas a una provechosa colaboración, con los del maestro de obras dominico, que hasta entonces era el único que llevaba el juego represivo. Jacques Fournier puede, por tanto, constituir en 1318 su propio «oficio» de inquisición; lo dirigirá él mismo en estrecha unión con el hermano Gaillard de Pomiès, delegado por Jean de Beaune, responsable de la Inquisición de Carcasona. Pomiès y Beaune son, los dos, dominicos.

El nuevo tribunal apameo se manifiesta muy activo durante toda la duración del poder *local* de su fundador. Cuando Jacques Fournier sea nombrado en 1326 para la sede episcopal de Mirepoix, la «oficina» de Pamiers no desaparecerá por eso. Pero en

virtud de la máxima *Nada de celo*, implícitamente preconizada por los perezosos continuadores de nuestro obispo, la institución represiva se adormece en el plano local. En adelante dejará en paz a las poblaciones del condado de Foix. ¡Tanto mejor para ellas!

Solo durante el episcopado de Fournier el tribunal prepara las documentaciones más tangibles para nosotros. ¿En qué condiciones, bajo qué dirección se realizan estas maniobras minuciosas?

A la cabeza del «oficio» está, naturalmente, el propio Jacques Fournier. Inaccesible tanto a las súplicas como a los sobornos. Hábil en hacer aflorar la verdad. En «hacer saltar a las corderas», como dicen sus víctimas. Capaz de distinguir en unos minutos a un herético de un católico «correcto». Verdadero demonio inquisitorial, afirman los reos cuyos corazones sondea. Especie de Maigret obsesivo y compulsivo. Procede, y triunfa, gracias esencialmente a la habilidad tenaz y demoníaca que despliega en sus interrogatorios; raramente recurre a las torturas. Maníaco del detalle, asiste en persona a todas las sesiones de su propio tribunal; o poco menos. Quiere hacerlo todo, o al menos dirigirlo todo por sí mismo. Se niega a delegar responsabilidades en sus subordinados, en sus escribientes o en sus notarios, como hacen, en repetidas ocasiones, los demás inquisidores, demasiado negligentes. Todo el *Registre d'inquisition* de Pamiers llevará, pues, la marca, o la rúbrica, de su intervención permanente. De ahí, entre otras razones, la extraordinaria *calidad* del documento.

A su lado, el hermano Gaillard de Pomiès, O. P.,[7] desempeña el papel de *ayudante*, de *vicario* o de *lugarteniente*. Es relegado al segundo puesto, debido a la prelación local y a la fuerte personalidad del obispo del lugar. Algunos inquisidores de altos vuelos, como Bernard Gui, Jean de Beaune y el normando Jean Duprat, exteriores a la diócesis, de vez en cuando vienen asimismo a honrar con su presencia las sesiones más graves del *oficio* apameo. Entre los asesores, tan pronto decorativos como activos, se en-

cuentra también todo un surtido local y regional: canónigos, monjes de todo hábito y todo sayal, jueces y juristas arraigados en la cabeza de la diócesis. A un nivel inferior, encargados de las tareas de la redacción (pero nunca de las de decisión), se agita la cuadrilla de notarios y de escribanos: es decir, unos quince individuos. A su cabeza se destaca el escribano-cura Guillaume Barthe; y luego Jean Strabaud, y un tal Bataille de la Penne; y varios chupatintas o rascavitelas del condado de Foix. Finalmente, en el escalón más bajo, el personal de escasa importancia que está juramentado: comprende sargentos denominados «servidores», mensajeros, carceleros flanqueados por sus inevitables esposas que hacen el papel de carceleras; también encontramos, en este hormigueo subalterno, a soplones que a veces son de alto copete, como Arnaud Sicre.

Las «estadísticas» relativas a la actividad del *oficio* fueron compiladas, y luego publicadas, en 1910, en una notable obra de J. M. Vidal.[8] He aquí algunos elementos: son sugestivos en cuanto a las condiciones en que se elaboró nuestro expediente: el tribunal inquisitorial apameo trabaja durante trescientos setenta días, entre 1318 y 1325. Estas 370 jornadas dan lugar a 578 interrogatorios. Estos se descomponen en 418 comparecencias de reos y 160 de testigos. Estos centenares de sesiones conciernen en total a 98 causas o expedientes. El récord de trabajo fue registrado en 1320 (106 jornadas); por comparación, hay que anotar 93 jornadas de trabajo en 1321, 55 en 1323, 43 en 1322, 42 en 1324, 22 en 1325. El oficio residió la mayor parte del tiempo en Pamiers; a veces también en tal o cual localidad del condado de Foix, según los desplazamientos del obispo.

Los 98 expedientes investigaron o encausaron a 114 personas, en cuyo número predominan, con mayoría, los heréticos de tendencia albigense. Entre estas 114 personas, 94 comparecieron efectivamente. En el conjunto del grupo «investigado» se cuentan algunos nobles, algunos curas, notarios y, sobre todo, una

masa abrumadora de gente humilde, campesinos, artesanos, comerciantes ínfimos. Entre los 114 individuos procesados o investigados se cuentan 48 mujeres. La mayoría, varones y hembras, es originaria de la región alta de Foix, o *Sabarthès*, trabajada por la propaganda de los hermanos Authié (fueron misioneros cátaros, y residentes de la pequeña ciudad de Ax-les-Thermes); esta mayoría sabarthesiana se compone de 92 personas, hombres y mujeres. Entre ellos, nuestra aldea de Montaillou en Sabarthès proporciona, por sí sola, veinticinco acusados; delega, además, algunos testigos a la barra del tribunal. Además, tres reos proceden de la aldea de Prades, limítrofe con la anterior. En total, 28 personas, cada una de las cuales proporcionó un testimonio sustancial y a veces muy detallado, son originarias de la minúscula comarca de Aillon (Prades + Montaillou), en la que tiene sus raíces nuestra monografía.

El proceso canónico contra tal o cual reo, de Montaillou o de otra parte, está provocado generalmente por una o varias delaciones, seguidas de una citación para comparecer ante el tribunal apameo. Esta es notificada al sospechoso (a domicilio y desde el púlpito) por el cura del lugar de residencia. En caso de que el individuo así convocado no se dirija por sí mismo a Pamiers para comparecer allí, el *baile* local (oficial del conde o del señor) sirve de brazo secular. Convence al reo y lo escolta, si es necesario, hasta la cabeza de la diócesis. La comparecencia ante el tribunal del obispo se inicia con un juramento que el acusado presta sobre el libro de los Evangelios. Prosigue en forma de diálogo desigual. Jacques Fournier plantea las sucesivas preguntas y se hace precisar tal o cual punto o «detalle». El acusado responde y habla abundantemente. Una declaración puede ocupar con facilidad de diez a veinte grandes folios de nuestro *Registre* o más. El proceso sigue su curso sin que necesariamente se prolongue el arresto del acusado. De interrogatorio a interrogatorio puede estar encerrado en una de las prisiones apameas del obispo. Pero durante el

mismo intervalo puede gozar también de periodos más o menos largos de libertad provisional, durante los cuales se le prohíbe simplemente salir de los límites de su parroquia o de su diócesis. Por el contrario, los medios de presión más variados vienen, llegado el caso, a agravar la detención preventiva, cuando existe: tratan de llevar al acusado por la senda de las confesiones. Al parecer, esas presiones no suelen ejercerse mediante la tortura, sino por la excomunión del reo, por su encierro en prisión *estricta* o *muy estricta* (celda estrecha, grilletes en los pies, alimentación a pan negro y agua). Solo en un caso, que concierne al proceso amañado que los agentes franceses obligaron a intentar contra los leprosos, Jacques Fournier hará torturar a sus víctimas, a fin de obtener confesiones delirantes, absurdas: envenenamiento de las fuentes mediante polvo de sapo, etc. En todos los demás casos que han proporcionado la sustancia de nuestro libro, el obispo se limita a acosar el desviacionismo real (y que suele revelarse mínimo desde nuestro punto de vista). Las confesiones están apoyadas, inducidas por las descripciones que dan los reos de sus «episodios de la vida real», cotidianos y sustanciales. Se corroboran mutuamente; cuando se contradicen, Jacques Fournier se esfuerza por que desaparezcan esas diferencias; exige precisiones a los diversos acusados. Lo que anima a nuestro prelado es el ideal de una búsqueda (odiosa en este caso) de la *verdad* de los hechos. Para él, se trata de detectar los comportamientos culpables, y a continuación se trata, desde su óptica, de salvar las almas. A fin de alcanzar estas diversas metas, el obispo se muestra «puntilloso como un escolástico»; no duda en enfrascarse en interminables discusiones. Se toma quince días de su precioso tiempo para convencer al judío Baruch, denunciado ante su tribunal, del misterio de la Trinidad, y ocho para hacerle admitir la doble naturaleza de Cristo; en cuanto a la venida del Mesías, emplea tres semanas en administrarle sus comentarios a Baruch, que no pedía tanto.

Al término de los procesos se infligen diversas penas (cárcel más o menos estricta, porte de cruces amarillas, peregrinaciones, confiscaciones de bienes) a los comparecientes. «Solamente» cinco terminan su vida en la hoguera: de ellos, cuatro valdenses de Pamiers, y el relapso albigense Guillaume Fort, de Montaillou.[9]

Realizados de esta forma, los procedimientos e interrogatorios de Jacques Fournier fueron transcritos en cierto número de volúmenes. De estos, dos se han perdido; uno de ellos contenía las sentencias finales; por suerte, las conocemos gracias a la compilación de Limborch. Subsiste, en cambio, un grueso registro infolio, en pergamino. Durante su confección original, este documento pasó por tres estadios: primero, durante la escucha misma del interrogatorio y de la declaración, un escribano redactaba deprisa el *protocolo*, o borrador. Este escribano no era otro que Guillaume Barthe, notario episcopal, reemplazado ocasionalmente, en caso de ausencia, por uno u otro de sus colegas. Guillaume Barthe se encargaba, además, de redactar a continuación, a partir de estas notas tomadas en vivo, la *minuta*, «sobre un registro de papel»… «Con frecuencia esta era sometida al acusado, que podía mandar modificar en ella ciertos términos».[10] Finalmente, varios escribanos volvían a copiar con tranquilidad, sobre pergamino, los textos así minutados.[11]

El volumen que nosotros poseemos no fue pasado completamente a limpio hasta después del nombramiento de Jacques Fournier para la sede episcopal de Mirepoix, en 1326. Lo cual demuestra hasta qué punto al prelado le preocupaba conservar este testimonio de su obra de inquisición apamea. El registro siguió luego a Jacques Fournier, convertido en Benedicto XII, hasta su residencia en Avignon. De allí pasó a la Biblioteca Vaticana, donde todavía está, entre los manuscritos latinos; su signatura es 4030.

Desde hace un siglo, diversos eruditos o historiadores han trabado conocimiento con el gran documento apameo. Entre ellos

figura el alemán Döllinger, célebre a la vez por sus conflictos con el papado romano y por sus bellos estudios sobre la herejía medieval. Figuran también varios eruditos franceses, con frecuencia de origen meridional: Charles Molinier, Mons. Douais, J. M. Vidal, a principios del siglo XX… y más tarde muchos otros. Los trabajos más eruditos y amplios sobre el manuscrito mismo emanan de T. M. Vidal. La publicación íntegra del registro se debe a J. Duvernoy (1965). No carece de defectos, agriamente denunciados por el padre Dondaine. Tiene sin embargo el inmenso mérito de existir. No dispensa de recurrir al original.[12]

El azar de las indagaciones de Fournier y la distribución muy desigual de la herejía quiso que 28 acusados, conocidos por el *Registre*, sean originarios de Montaillou y de Prades; de ellos, 25 son del mismo Montaillou. Esta circunstancia supuso una catástrofe para los aldeanos de este territorio. En cambio, ofrece todas sus posibilidades al historiador. En efecto, después de los trabajos de Redfield, de Wylie y de algunos otros, se sabe de sobra que la visión pedestre, a ras del suelo, de la sociedad campesina va de maravilla para la monografía aldeana. Nuestra búsqueda no será la excepción de esta regla de oro: la aldea en cuestión, que el azar de los documentos ha escogido para nosotros, es Montaillou, a 1.300 metros de altitud, junto a las fuentes del Hers; al este del alto valle del Ariège, y no lejos de este. Colgada sobre su planicie, Montaillou desempeñó hacia 1290-1320, época que abarcan los interrogatorios de Jacques Fournier, papeles diversos: la comunidad sirve de refugio a la herejía girovaga, que, derrotada en la baja región, libra «un último combate» en el alto Ariège. La ganadería local ofrece apoyo a la trashumancia hacia Cataluña, hacia las comarcas audesas o en dirección a la alta montaña pirenaica. Finalmente, para las devotas del culto mariano —y son numerosas— se celebra una peregrinación a la Virgen.

Quedémonos, primeramente, en la herejía, problema crucial: las aldeas y pequeñas villas de la baja región, con Pamiers a la cabeza, estaban casi totalmente reconquistadas para la ortodoxia en la época considerada en este libro: la propaganda de las órdenes mendicantes, las vejaciones policiales, habían limpiado, o poco menos, el absceso cátaro, es decir, valdense. Jacques Fournier, a la cabeza de su diócesis, ahora podía permitirse dar «los últimos toques»: reprimía a un cuarteto de homosexuales, hostigaba incluso, a la sombra de su catedral, al folclore de los aparecidos. Totalmente distinta era la situación de Montaillou, aldea a la que, para este caso, hay que unir la zona circundante de la comarca de Aillon y la alta región adyacente del Sabarthès.[13] Lejos de policías de cualquier laya, nuestra aldea había ofrecido terreno fértil y al principio sin gran peligro, desde 1300, a la acción militante de los hermanos Authié, misioneros de la reconquista cátara. Sin embargo, pronto se echó todo a perder. Tras algunas devastadoras incursiones como respuesta de los inquisidores de Carcasona,[14] a su vez Jacques Fournier reacciona duramente ante la situación, intolerable para él, que habían creado los Authié y que se extiende más allá de la muerte de estos; de 1319 a 1324, multiplica las convocatorias y los interrogatorios a los habitantes de la aldea culpable; saca a la luz toda una serie, local, de actividades heterodoxas que se escalonan desde la década de 1290. Maníaco del detalle, esclarece, por encima de las creencias y de los desviacionismos, la vida misma de la comunidad. Ahí, al hilo de las investigaciones de Jacques Fournier, tenemos a Montaillou, en sí y por sí; yo simplemente las he reagrupado, reorganizado, en el espíritu de la monografía aldeana.

PRIMERA PARTE

Ecología de Montaillou

La casa y el pastor

1
ENTORNO Y PODERES

Dos palabras iniciales a propósito de la demografía de la aldea, sobre la que seré breve, reservándome el volver a ella, en lo relativo a sus componentes, en un capítulo posterior. Montaillou no es una gran parroquia. En el momento de los acontecimientos que motivaron la investigación de Fournier, la población local tenía entre 200 y 250 habitantes. A finales del siglo XIV, pasadas la peste negra y las primeras secuelas, directas o indirectas, de las guerras inglesas, las listas de hogares y los libros de censo del condado de Foix no enumeran en esa comunidad más que un centenar de almas, repartidas en 23 hogares.[15] Es decir, la caída habitual de la población —más de la mitad— que se registra por todas partes en el sur de Francia, a consecuencia de las catástrofes de la segunda mitad del siglo XVI. Pero en la época de la represión anticátara, aún no se ha llegado a tanto…

«En las fuentes del Hers, la comarca de Aillon es una hermosa planicie rodeada de pastos y de bosques».[16] La aldea de Montaillou, que domina esa planicie, forma en sí misma una construcción escalonada: en la cumbre de la colina a la que asoma en 1320 la comunidad, reina el castillo que hoy no es más que una ruina imponente. Debajo se extienden gradualmente las casas, contiguas con frecuencia; separadas a veces unas de otras por pequeños huertos, donde retozan ilegalmente los cerdos, por corrales, y por eras de trilla. El poblado mismo no está fortificado (en caso de peligro siempre cabe refugiarse más arriba, detrás de las murallas de las fortalezas). Sin embargo, las casas de más abajo se aprietan unas contra otras lo bastante como para que su reborde exterior, río abajo, forme una defensa natural, con una aber-

tura que se denomina «pórtico». En la época moderna y contemporánea, por lo demás, la aldea abandonará la proximidad del castillo y se instalará un poco más abajo, en la ladera.

La calle, tan torcida en el siglo XIV como hoy, desciende hacia la iglesia parroquial sita por debajo del habitat. En un nivel todavía inferior se encuentra la capilla de la Virgen: está vinculada a un culto folclórico, que tiene su origen en unas rocas a flor de tierra. El cementerio local flanquea este santuario bajo dedicado a la Madre de Dios. Los dos lugares de culto son, parcialmente al menos, de estilo románico, y anteriores a 1300.

Los alrededores inmediatos de Montaillou forman, en la época que consideramos, un damero de parcelas *grosso modo* rectangulares: en cualquier caso, oblongas. Cubren las calizas secundarias de la planicie; escalan, mal que bien, los terrenos primarios de la montaña próxima.[17] Cada una de ellas no mide más que una fracción de hectárea (del orden de 20 a 30 áreas). Las explotaciones agrícolas del lugar poseen, respectivamente, cierto número de esas parcelas —campos y praderas— dispersadas por el territorio. Las cultivan con arados comunes, arrastrados por bueyes, vacas, mulos o asnos. «Cortinas» de tierra, fuertemente señaladas por las caídas de nieve en la estación fría, separan estas hazas unas de otras. Cuando el suelo está en pendiente, es decir, casi siempre, tales «cortinas» se escalonan en bancales según la ordenación clásica en la zona mediterránea. En el límite se distinguen *versaines* (cultivos más o menos permanentes, en ocasiones dejados en barbecho) y *bouzigues*, parcelas de explotación temporal, taladas o quemadas de vez en cuando para eriales.[18]

El territorio montalionés, demasiado alto, demasiado frío, ignora la viña en tiempos de Jacques Fournier, igual que hoy. Se producen cereales: avena y trigo candeal, más que cebada y centeno; dan justo —debido a los rigores del clima— para la subsistencia de los feligreses; además, hay que contar con los años deficitarios. Los cultivadores, hacia el 1300, producen también na-

bas, sin saberlo, mucho antes de que los agrónomos ingleses las reintroduzcan en el continente durante el siglo XVIII, con el nombre de *turneps*. Quizá haya *ferrages*, dicho de otro modo, cereales destinados a ser cortados en verde, para la nutrición de los animales. Hay seguramente cáñamo, cultivado en preciosos cañamares. Las mujeres se encargan de agramarlo, de peinarlo, durante la época invernal (I, 337). En cuanto al lino, su presencia incluso a esta altitud parece por lo menos probable, si hemos de creer a la toponimia de la época. El ganado comprende, además de los animales de tiro y de albarda ya mencionados (bueyes, vacas, asnos, mulas), cerdos domésticos; volatería en el corral (gallinas y ocas), y por supuesto, centenares de corderos, sin contar los millares de cabezas de ovino que los montalioneses del siglo XIV, grandes pastores de trashumancia, guían en buen o mal año por los pastos de invierno del Lauragais y de Cataluña. Volviendo a los equinos o a los bovinos, hay que añadir que la aldea ignora la rueda como instrumento de tracción y de transporte: hay arados, pero no carros ni carretas. Estas no ruedan sino en la baja región o en el valle del Ariège.

Los prados y praderas del territorio están prohibidos al pastoreo por el *messier* (meseguero), encargado municipal que el señorío o los habitantes designan a este efecto mediante modalidades que ignoramos. El barbecho es a veces trienal, dado que a esa altitud los cereales de primavera coexisten con los de invierno, que a su vez ocupan el suelo durante un año completo, de septiembre a septiembre. Pero ese barbecho es con más frecuencia bienal; o incluso, en los terrenos malos, puede extenderse durante varios años sucesivos. Al parecer no tratan de dividir la superficie cultivada en dos o tres grandes añojales.[19]

Una división del trabajo por edades y sexos permite la ejecución de los trabajos: el hombre laborea, siega los granos, recoge las nabas (I, 340); se va a cazar, también a pescar, pues los torrentes rebosan de truchas; los bosques hormiguean de ardillas y de

urogallos. El hijo, de muchacho, guarda el rebaño paterno. La mujer cuida del agua, del fuego, del huerto, de los haces de leña y de la cocina. Recoge las coles, escarda los trigos, ara las gavillas, arregla el granero, friega las ollas en la fuente, va a la siega con un pan sobre la cabeza, en compañía de los trabajadores migrantes. Sobre todo en su juventud, trabaja duramente.

La explotación agrícola está centrada en la casa, de la que una parte, separada por un tabique, está reservada a la estabulación del ganado: corderos no trashumantes, bueyes, cerdos y mulos, en invierno vienen a apelotonarse entre cuatro paredes, cerca de las habitaciones y de la cocina de sus amos. En casa de los ricos también ocurre que un edificio especializado —aprisco o establo—, aislado del habitat humano por un patio, se disponga aparte para esta función. En cambio, no encontramos obra de explotación en campo raso, excepto algunas cabañas de pastores, de las que hablaremos.

Al este, al oeste, al sur y al norte, el calvero montalionés está flanqueado de bosques, escondites de *perfectos*,[20] donde de vez en cuando golpean las hachas y zumban las sierras. Pasean al ganado, hacen tablillas para el tejado de las casas. Hacia el Sur sobre todo y hacia la alta montaña, los pastos de altura constituyen el mundo de los pastores, gobernado por leyes propias: las ideas, los hombres, los rebaños, la moneda circulan en él de cabaña en cabaña, a través de largas distancias. En contraste vivo con la economía del trabajador modesto que reina en la aldea misma. Esta, basada en el trueque, en el préstamo, en el don mutuo: sin gran circulación local de dinero, se prestan entre vecinos trigo, hierba, heno, leña, fuego, la mula, el hacha, las marmitas, las coles, los nabos. El «rico» o supuesto rico presta al pobre y le da, eventualmente, la limosna del pan en la fiesta de Todos los Santos. La madre presta objetos o un animal de labor a su hija cuando esta, ya mayor, casada o viuda, habita su propia casa, más pobre que la *domus* materna que la ha visto nacer. Diversas formas

de crédito, con pignoración de objetos, cesiones de créditos, etc., están asimismo atestiguadas entre nuestros aldeanos.

La falta de dinero, sobre el terreno, es crónica. «Mi marido Arnaud Vital era zapatero de Montaillou —cuenta Raymonde Vital—; debía esperar a que sus clientas hubieran vendido su volatería en Pentecostés para cobrarles las reparaciones de zapatos que él había efectuado para sus esposos» (I, 346).

A pesar de la presencia de este zapatero, en nuestra aldea el artesanado está subdesarrollado[21] (en relación con las aldeas de la baja comarca). Naturalmente, las mujeres hilan en las veladas, en su casa o en casas de otros; e incluso en prisión, cuando el inquisidor las encierra. Pero los tejidos locales no están destinados manifiestamente sino a vestir a los indígenas; en Montaillou solo hay *un* tejedor, Raymond Maury. Ejerce su oficio (que sin duda exige un mínimo de humedad) en la cueva redonda, una habitación semisubterránea de madera oscura, preparada a este efecto en su casa. Pero también es ganadero de ovejas: sus hijos se convertirán en pastores. Para encontrar un tejedor acomodado, hay que salir de Montaillou y dirigirse a la aldea vecina de Prades d'Aillon; esta parroquia, más populosa, oferta un mercado textil que se revela también más provechoso. El tejedor Prades Tavernier, bautizado con un nombre toponímico, se gana bastante bien la vida; la venta de sus utensilios «le permitirá incluso financiar una fuga piadosa hasta Cataluña», adonde le acompañará una noble dama herética (I, 335-336; y Pierry, p. 48).

La profesión de sastre, finalmente, no la ejercen en Montaillou más que los *perfectos* de paso: buenos cátaros, se ganan la vida y el cielo remendando túnicas y fabricando guantes; cuando los heréticos hacen de este modo el papel de grandes o pequeños costureros, las mujeres de la parroquia vienen a verles; presuntamente para ayudarles a repasar una camisa —de hecho, para estar de palique en su compañía (I, 373)—. Anotemos también que en la categoría de tienda femenina encontramos en Montaillou una

tabernera, Fabrise Rives: los clientes no van a su local para echar un trago ni para hablar. Ella se limita a vender y a despachar vino (que se hace traer a lomos de mula desde la baja región) al domicilio de los particulares. Poco eficiente, por regla general carece de medidas de vino.[22] Añadamos que la diferencia artesano/campesino o artesano/burgués, o incluso artesano/noble no tiene nada de absoluto. Todo el mundo es un poco *bricoleur*, o sea, excelente *bricoleur*, en esa región. Un notario puede hacerse sastre; un hijo de notario, zapatero; un hijo de agricultor, pastor; luego, fabricante de peines de cardar. Solo el oficio de vendedor ambulante, que exige el acarreo de pesadas cargas, es difícil para los tiernos hombros de alguien hasta entonces notable, a quien su vida en otro tiempo fácil no le ha proporcionado la indispensable resistencia.

Hemos observado la ausencia de carretas. Se las encuentra, pero en otra parte: en la baja región, y cerca de las ciudades; bien en realidad, bien de manera fantasmal, entre las historias de aparecidos en las que figura la carreta de los muertos. Desde luego, la vida de relación es relativamente intensa en Montaillou: debido a los rebaños y a los pastores, grandes devoradores de espacio, hostiles al espíritu localista. Si dejamos a un lado el desplazamiento de esas mercancías de cuatro patas que son las ovejas, nos vemos obligados a admitir que los volúmenes materiales puestos en movimiento por el comercio y por el simple porte son mínimos. Las mujeres acarrean el agua: la llevan en equilibrio sobre su cabeza, en una jarra. Muchos transportes se hacen a espaldas de hombre. Los viajeros llevan sus hatillos de ropa al hombro, en la punta de un bastón (I, 312); los leñadores llevan el hacha al cuello, provista de una gigantesca funda de madera. También se utiliza el capazo o las alforjas (I, 308). Los buhoneros llevan a la aldea el comino y las agujas; aseguran la «exportación» de las pieles de corderos y de las pieles de ardilla. Toda esta economía

trabaja dentro de los límites de la portabilidad, más que dentro de la frontera de los suelos cultivables.

Gracias a los asnos y a las mulas, animales de albarda, se importa el vino de Tarascon y Pamiers; la sal marina y el aceite de oliva, del Rosellón: con él se aderezan en nuestras tierras las comidas entre amigos los buenos domingos. Las herramientas de hierro, escasas, son objeto de préstamo, es decir, de arriendo entre las familias; proceden del valle próximo de Vicdessos. No hay herrero en Montaillou. Ni molino (no se construirá hasta la Edad Moderna). Al mismo tiempo que las gallinas y los huevos, destinados a la venta que proporciona el dinero para el gasto femenino, llevan el trigo para convertirlo en harina al molino condal de Ax-les-Thermes. Operación costosa, poco rentable. Durante los años malos se importa grano, siempre a lomos de mula, desde Pamiers. A cambio, Montaillou, el alto Hers y el alto Ariège exportan madera, más para leña que para carpintería, a lomos de mula y por agua, hacia la baja región. Las ferias y mercados más próximos están en Ax-les-Thermes (donde de paso se venera a las prostitutas del estanque de los Leprosos). Y luego en Tarascon-sur-Ariège, en Pamiers, en Laroque d'Olmes: mercados de granos y ferias de corderos.

Se importan algunos alimentos, en cantidad exigua. Otros, mayoritarios, son producidos en el lugar. En el tema del alimento es donde mejor conocemos el entorno biológico de los aldeanos, ya sean de Montaillou, de la comarca de Aillon o del Sabarthès.[23] Las hambrunas eran raras en el siglo XIII. Se vuelven presentes, es decir, frecuentes, a principios del siglo XIV: porque en Occitania las gentes se han multiplicado hasta el absurdo,[24] tan numerosas como en el siglo XIX, en el que, sin embargo, las facilidades de subsistencias y de empleo serán más importantes que en la época de Felipe el Hermoso. La población de Montaillou se mantuvo en un límite numérico razonable.[25] No obstante, se halla situada en competencia desventajosa (cuando episódica-

mente escasea el trigo) con la demanda, que predomina, de los hambrientos de la baja región. Las sangrías de hombres debidas a la emigración no consiguen atenuar de forma duradera estas tensiones consecutivas. En torno a Montaillou se han observado crisis de subsistencias, por primera vez en un periodo muy largo, en 1310, 1322…[26]. (En la Francia septentrional, las grandes hambrunas se producen en una fecha diferente, en torno a 1316, y ello porque el clima del trigo no es el mismo en el Norte que en el Mediodía: en la región parisiense, el peligro para los granos proviene de los excesos de lluvia, que pudren la espiga. En el Sur es más bien la sequía o el calor abrasador lo que hay que temer. Y además, en esos climas respectivos, tan divergentes, las fechas mismas de las agresiones meteorológicas contra las cosechas son de todos modos discordantes).

Una escasez, sin embargo, no es más que una mala etapa que salvar. En tiempo normal, se come más o menos correctamente. El pan de trigo candeal, y a veces de mijo, forma en esta aldea la base de la alimentación «vegetal». Ya hemos visto que se baja el grano hacia el molino condal de Ax-les-Thermes, a lomos de asno o de mula. Luego, escalando la montaña en sentido inverso, se lleva la harina a la aldea para cernirla en el cedazo doméstico. Las mujeres cuecen el pan en *la propia casa*, y es que el señorío sabathersiano no se ajusta a sus modelos «clásicos» de la Île-de-France. (¿Por qué diablos había de ajustarse?). El horno señorial o común no es por tanto obligatorio. La posesión de un horno en una *domus* es un signo interno de riqueza. Cuando no se tiene en casa, van a llevar su masa (que probablemente han amasado a domicilio) a casa de la vecina-amiga más afortunada. Eso hace, en nuestra aldea, Brune Pourcel la pobre, bastarda, excriada, ya viuda: utiliza las facilidades de *cochura* que le ofrece Alazaïs Rives. Añadamos que el horno de pan del cultivador acomodado de Montaillou es multifuncional: cuando no hay fuego en él, se

emplea como lugar de almacenaje —¡no demasiado refrigerado! — para las reservas de pescado o para la cosecha de caracoles.

A veces el cordero, y con más frecuencia el cerdo salado —o, sobre todo, ahumado— completan el sustento. Los artesanos del sur de Occitania exilados en Cataluña, y que viven todos juntos, compran carne dos veces por semana. En el mismo Montaillou, el consumo de cerdo parece corriente, sin que el historiador pueda ser más preciso a este respecto. El ahumado del tocino, tras la matanza de los cerdos en invierno, es objeto de ayuda mutua entre vecinos. En tal hogar, la chimenea más espaciosa o el fuego más nutrido permite «tratar» más carne; acoge, por tanto, para ahumarlos, los trozos de un cerdo sacrificado por otra familia más indigente. «Hace quince años aproximadamente —cuenta en 1323 Raymond Belot, a quien en 1308 no le sonreía la fortuna—[27] en la época de Cuaresma, hacia la hora de vísperas, yo llevaba dos costillares de cerdo salado a casa de Guillaume Benet, de Montaillou, para hacerlos secar al humo. Allí encontré a Guillemette Benet [esposa de Guillaume] que se calentaba al amor de la lumbre, y a otra mujer; deposité aquellas carnes saladas en la cocina, luego salí».

Otras proteínas proceden de la leche que, ofrecida por un pariente, se bebe en reunión amistosa, y del queso, sobre todo, producido por los pastores en los pastos de altura. En líneas generales, en esa montaña de pastos y de queso, los alimentos nitrogenados no faltan, aunque la comida ordinaria sea mediocre. Las crisis de las subsistencias y del sustento no plantean, por tanto, problemas insolubles en Montaillou; sí los plantean, en cambio, a las campiñas parisienses, casi únicamente cerealistas, tanto en el siglo XIV como en el siglo XVII.

La sopa ariegense lleva tocino y pan; se le echa también, como es lógico en esa época, una verdura de coles y puerros. Debemos recordar que el primero de esos vegetales, cultivado desde el Neolítico, es la única verdura que ha dado lugar a un término

cariñoso.[*] Se dirá *mon chou*, incluso hoy, a una persona a la que se quiere mucho, igual que se le diría *mon lapin*. En los huertos del viejo Montaillou, debido a su altitud y a la falta de sofisticación, no existen aún las aportaciones de los árabes y de las Cruzadas, que han comenzado a cultivarse en el siglo XIV en Cataluña y en Comtat. Nuestros aldeanos ignoran por tanto las alcachofas, el melón y el melocotón, o no los conocen más que de oídas. Habas y nabas, estas cultivadas en campo, completan la muestra hortícola de las coles y los puerros. La cosecha de nueces, de avellanas, de setas y hongos y la recolección de caracoles proporcionan recursos complementarios que, en su mayoría, son generosamente ofrecidos por la naturaleza. También se consumen (además de la caza) las truchas de los torrentes y quizá un poco de pescado salado de orillas del mar, subido a lomos de mula. El vino apenas abunda, por falta de viñas. Lo beben en las grandes ocasiones, cuando las copas circulan durante la velada. De cualquier manera, tanto en esta época como en cualquier periodo, la ebriedad no es el punto fuerte de los meridionales. En tierra occitana se niega la comunión a los borrachos. Finalmente, el azúcar es infinitamente raro: cuando uno tiene «medios» envía de vez en cuando un trozo, importado originariamente del mundo islámico, a la mujer amada.

¿Tabúes de alimentación? En teoría en Montaillou está en boga la ética cátara. Tolera que se coman pescados, pero prohíbe el tocino y la carne de carnicería: consumir el animal sería, en la óptica albigense, perjudicar la inmensa circulación de almas que normalmente se establece a través de los pájaros, los mamíferos y los hombres, gracias al principio de la metempsícosis. El comportamiento abstencionista de los heréticos respecto a la fauna es mucho más positivo que el nuestro, tan destructor para el entorno. Pero, de hecho, esta actitud de rechazo de la carne apenas es tomada en serio por los cátaros o supuestos cátaros de Montaillou: los simples «creyentes» del dogma heterodoxo dejan a la

minúscula élite de los *perfectos* el cuidado o el privilegio de rechazar la carne de animales de cuatro y dos patas, de los corderos y de los faisanes…

Sabemos poca cosa sobre otros aspectos de la vida «biológica» del habitante medio de Montaillou: enfermedades como la tuberculosis (con expectoración de sangre), la epilepsia, las afecciones de ojos, son mencionadas o sobreentendidas en varias ocasiones. Pero sin que se pueda establecer un cuadro de frecuencia, ni apreciar la mortalidad, de la que simplemente puede decirse que era elevada; sobre todo la infantil, y con frecuencia epidémica. Las gentes de la aldea llevaban encima, de la forma más natural del mundo, toda una fauna de pulgas y de piojos; se rascaban, se espulgaban mutuamente (como hacen todavía hoy con cariño los antropoides) desde lo más bajo a lo más alto de la escala social, amistosa y familiar. ¿Qué hay de sorprendente en ello, en una civilización occitana donde precisamente el dedo meñique se llamaba el *tue-poux* (mata-piojos)? La amante despiojaba al amado. La criada, al amo. La hija, a la madre. Lo cual daba ocasión a infinitos parloteos, en que se hablaba de todo y de nada, de mujeres, de teología o del comportamiento de los *perfectos* en la hoguera. Había años de pulgas, de moscas, de piojos, de mosquitos, en que tales actividades conocían un ritmo infernal. Por el contrario, otros periodos eran más tranquilos. Entonces se pensaba menos en los ectoparásitos, y más en los peligros de la Inquisición. En capítulos posteriores volveré sobre estos aspectos propiamente «vitales» de la existencia montalionesa.

Tras estas breves observaciones acerca de la vida material y el entorno biológico, que se basaba en la flora y en la fauna, pasamos al estudio social y sociopolítico de la aldea.

Al convertirme en sociólogo del antiguo Montaillou, trataré de apreciar ahora, y en primer lugar, la distribución del poder que pesa sobre nuestra localidad. Para empezar consideraré el impacto de las potencias exteriores; en principio, son decisivas.

Emanan de la sociedad englobante, que controla y bloquea Montaillou a partir de los *centros de dirección*; estos, con razón o sin ella, tienden a considerarse como los *centros de decisión* verdadera. Están situados en las ciudades; y, por lo general, más al norte.

En primer plano destacan, desde luego, los poderes políticos y señoriales. Tienen lo esencial de los controles… en principio. Estos dos dominios están reunidos, por lo que a los montalioneses respecta, en una sola mano, por otro lado noble y algo alejada: la del conde de Foix. El conde es soberano del *conjunto* del principado pirenaico, que precisamente se denomina condado de Foix y que incluye Montaillou. Por otra parte, dentro de este conjunto, él ostenta el señorío *particular* de nuestra aldea (mientras que en otras parroquias poco alejadas existen ciertos *señores* cuya persona física no se confunde en modo alguno con la del conde). Para ejercer su poder, la casa de Foix se hace representar en el lugar por dos personajes: el *castellano* y el *baile*.[28] Nombrado por el conde a título puramente vitalicio, es decir, temporal, el castellano es el agente de la eventual «represión»; es un personaje militar; presta mano dura a la justicia del baile cuando este se lanza a la persecución de un delincuente o de un presunto delincuente, por montes y bosques. Desempeña igualmente la función de carcelero jefe como responsable de las mazmorras del castillo y es responsable igualmente de los personajes que encarcela allí, con grillos en los pies (I, 406). Hacia fines de la década de 1290, el castellano que reside en la fortaleza más alta de Montaillou se llama Bérenger de Roquefort. No sabemos gran cosa de él, salvo que su mujer era joven y bonita; y que tenían un regidor, Raymond Roussel: este Raymond se ocupaba probablemente de algunas tierras de la reserva señorial perteneciente al castillo. En campos y praderas (excluidos los bosques), esta no debía exceder de una treintena de hectáreas; quizá su superficie fuera muy inferior a esas cifras. Tras la muerte de Bérenger, un «vicecastellano», personaje muy borroso, no emparentado con su

predecesor (al no ser la función sino vitalicia), desempeñó su puesto lo mejor posible. Este vicecastellano parece no haber tenido cosa mejor que hacer que ponerse de vez en cuando a las órdenes de los campesinos ricos del lugar, cuando estos eran espías del obispo apameo (I, 406).

En cuanto al baile, se sitúa en el marco estricto del señorío comunal. Según la definición de M. Bonnassie,[29] el baile es el «agente comunal encargado de vigilar el pago regular de los censos o derechos señoriales debidos por los arrendatarios [...] el que controla y recauda las imposiciones; ejerce en nombre del conde la justicia, e incluso la alta justicia». Esta separación de poderes entre un «guardián del castillo», con prerrogativas militares, y un oficial señorial que se especializa en justicia,[30] habría encantado a Montesquieu. ¡No vayamos a exagerar su alcance! De hecho, según nuestra documentación, las funciones del baile, desde luego judiciales, pero también represivas y «protectoras», son las que aparecen con más fuerza (*bayle* [bailío], dice M. Bonnassie, quiere decir originariamente tutela y protección);[31] los bailes de las aldeas que nosotros conocemos gracias a los expedientes Fournier, se encargan eventualmente de hacer detener a los heréticos; en compañía de las gentes del castillo, persiguen a los delincuentes de toda especie en la montaña; tratan de recuperar los objetos robados; recaudan los censos, ¡e incluso los diezmos!, o reciben las denuncias de un pastor, víctima de una calumnia. Un baile no es siempre capaz de regular los conflictos llevados ante su modesto «tribunal», que tiene su sede en la plaza de la aldea; otro árbitro oficioso puede resolver mejor aún el asunto: «Cuando yo vivía como pastor con Jean Baragnon, de Merens —cuenta Guillaume Baille, de Montaillou—, la mujer de este, Brune Baragnon, me llamaba frecuentemente "herético". Cierto día, en los pastos, el hijo de mi patrón Jean Baragnon, me trató igualmente de "herético". Yo me quejé al baile del

lugar. Luego, Pons Malet, originario de Ax-les-Thermes, restableció la paz entre mí y ese Jean Baragnon hijo».[32]

El *segundo poder* es teóricamente distinto al del señorío-bailío; procede de la Inquisición dominica de Carcasona (II, 268); tiene sus confidentes, sus policías oficiosos, sus *gorilas* y sus *malos*: modestamente llamados «servidores», dan, llegado el caso, puñetazos, (y los reciben de ellos) a los aldeanos de la comarca de Aillon, cuando van a sus casas a extender las citaciones de comparecencia (II, 172). Esta Inquisición tiene también sus notarios-carceleros, sus guardianes de prisión, que dirigen las redadas y las incursiones contra el Montaillou cátaro a finales del verano de 1308. Tiene sus agentes entre el clero secular, como Jean Strabaud, a la vez cura de aldea, notario de la Inquisición y notario público (III, 88); o como Pierre Clergue, cura de Montaillou, hermano del baile, y agente doble, de quien volveré a hablar muchas veces. Por otra parte, la Inquisición carcasonesa ha delegado, ante el obispo de Pamiers, un poderoso y siniestro personaje, en el hermano Gaillard de Pomiès, O. P., que participa a conciencia en todas las investigaciones y represiones que ordena Jacques Fournier.

Tercer poder: el obispado de Pamiers; controlado desde arriba, teóricamente, por el papado, dirige a su vez a la «jerarquía» local de Montaillou: párroco y a veces coadjutor, en el marco de la organización sinodal. El obispo Fournier, por lo demás, no se convierte solo en el defensor hábil de la ortodoxia romana. Se preocupa también de los bienes de este mundo, y trata de imponer a los aldeanos del alto Ariège el pago de los diezmos de los corderos, fuente periódica de conflictos rústicos. El viejo conde de Foix, Roger-Bernard, protector de sus súbditos, había obstaculizado durante mucho tiempo el pago de ese diezmo ofensivo. Muerto Rober-Bernard (1302), el diezmo volvió a tener rienda suelta a partir de 1310; y luego, nuevamente, a partir de 1317, en tiempos del episcopado de Fournier. Asistido por el hermano

Gaillard de Pomiès, emisario de Carcasona, el tribunal de Inquisición del obispo apameo pesará como una sombría nube sobre Montaillou entre 1320 y 1324. Los dos, Carcasona y Pamiers, ejercen sobre nuestra aldea un condominio inquisitorial; en la cima, va acompañado de frecuentes rivalidades.

Cuarto poder, lejano, pero dotado de una fuerza superior de disuasión: el reino de Francia. Respecto a esta gran potencia, el conde de Foix se encuentra en situación de dependencia de hecho; está sometido por ella a presiones de intensidad variable. Un ejército reclutado por el soberano de París podría acudir eventualmente en socorro de la «verdadera religión». El gran reino del Norte es, por lo tanto, odiado, en la misma medida de su fuerza, por muchos montañeses que sin embargo no han encontrado jamás un hombre de *oil*, de carne y hueso. «¿Crees que puedes batirte contra la Iglesia y el señor rey de Francia?», grita el padre del cura de la aldea al proscrito Guillaume Maurs, excampesino de Montaillou, convertido en pastor (II, 171). Bélibaste, el *perfecto*, hace mucho hincapié en este apóstrofe; a la vez diseña la constelación de poderes que velan más o menos «paternalmente» por Montaillou (II, 78-79). «Hay —dice— cuatro grandes diablos que rigen el mundo; el señor Papa, diablo mayor; yo le llamo Satán; el señor rey de Francia es el segundo diablo; el obispo de Pamiers, el tercero, y el señor inquisidor de Carcasona, el cuarto diablo».

Así, pues, en Montaillou se produce una situación original hacia 1320: en periodos normales, en esta aldea existía una microsociedad montañesa, más bien pobre, cuyas gentes por regla general poseían poco dinero, poco prestigio y poco poder. En cambio (a modo de ventaja compensatoria), esas gentes podían deslizarse sin demasiado perjuicio entre los intersticios y las grietas de los diferentes poderes exteriores o circundantes; pero ¡ay!, en la época de las investigaciones de Fournier, los cuatro poderes citados forman un solo bloque, aunque tenga algunas fisuras. Des-

de luego, las guerras privadas entre feudales continúan haciendo estragos en la vertiente sur de los Pirineos, frecuentada por la trashumancia de los montalioneses (III, 195); pero la vertiente norte ve coaligarse a las potencias políticas y clericales: el joven conde de Foix, y las grandes damas que dominan en su corte, se pliegan ante los agentes del rey de Francia y los de la Inquisición, [33] mientras que el viejo conde alentaba a los rústicos a negarse a los diezmos y trataba de resistir a toda costa la intrusión de la Iglesia y del Reino. La Inquisición carcasonesa y el obispo de Pamiers, por su lado, van de la mano con la Francia de *oil*; esta, a su vez, sabrá recompensar a los clérigos occitanos por su colaboración; respaldado desde París, el papado condal será realzado por Jacques Fournier bajo el nombre de Benedicto XII a partir de 1334; para los curas originarios de la lengua de *oc*, se convertirá en fuente de innumerables prelaturas y sinecuras.

Para los agricultores de Montaillou, la opresión se desprende de esta unidad de acción de los poderes, y se hace sensible en el momento en que estos campesinos impugnan la religión como heréticos; o el diezmo, como contribuyentes. En esa época, y en esa región, ocurre con frecuencia que se desplazan por la noche porque se sienten acosados; se vigilan las palabras; tanto en la ciudad como en la aldea se teme tener la lengua demasiado larga y hacerse prender por ella, *capi gula*. Se camina con la espada en la mano; se silba con suavidad para llamar a un «conocido». Se lanza una piedra al tejado o al postigo de una casa amiga para que abran la puerta. El aparato del poder global no es policíaco en el sentido moderno del término. Pero en última instancia, a poco que uno no ande completamente derecho, se vive en el mundo kafkiano de los chivatazos. Incluso en la montaña, último asilo de la libertad de expresión, en cualquier lugar uno puede ser atrapado por una palabra imprudente: por el cura, el baile, el vicario, el vecino o la comadre. Un chisme, y la cárcel; o bien tener que llevar dobles cruces amarillas.[34] Situación anormal, ar-

tificial, motivada por la implantación de un catarismo local, encapsulado en las realidades montañesas, que provoca las reacciones clásicas de rechazo por parte de la Iglesia. Esta coyuntura de excepción resulta trágica para los aldeanos; por el contrario, a los ojos del frío monstruo que es el historiador, presenta la «ventaja» de subrayar —igual que un preparado histológico que tortura y mata a su objeto— ciertos lineamientos de la sociedad montalionesa que en tiempos normales se verían poco, y, por eso mismo, permite examinarla hasta el nivel de su estructura celular e intracelular.

Dicho esto, y para seguir con los problemas del poder, cuando menos atenuaré la brutalidad de las apreciaciones anteriores. Porque la relación de los campesinos de Montaillou con los poderes no está tejida *solamente* con rudeza pura; ni con la opresión impuesta por estos, sufrida por aquellos. También existe entre los dos niveles, entre los dominantes y los dominados, una zona de intercesión y de intermediarios, que ocupan los señores, los nobles bien situados, los peces gordos y los personajes influyentes. Cuando Bernard Clergue, *bayle* de Montaillou, trata de hacer liberar a su hermano el cura, encerrado en la prisión episcopal, intercede ante diversos personajes que en su opinión pueden influir en las decisiones de Jacques Fournier: Bernard unta por tanto al señor temporal de Mirepoix. Coste: 300 libras; a madame Constance, dama de Mirepoix, le ofrece una mula; y una gruesa suma de dinero a Loup de Foix, el bastardo nacido de los amores de Louve y de Raymond-Roger. El preboste de la aldea de Rabat, representante local de la abadía de La-grasse, y el archidiácono de Pamiers, Germain de Castelnau, «familiar del obispo», son igualmente gratificados con abultadas propinas. «En total —dice Bernard Clergue—, he gastado 14.000 *sous* en un año —una suma enorme, incluso para la familia más rica de Montaillou— por la liberación de mi hermano» (II, 282). La zona de intercesión, en este caso, funciona mal: Pierre Clergue se-

guirá en prisión, donde morirá; Jacques Fournier se revela incorruptible. Pero aunque parezca imposible, esa zona existe; desempeña el papel de un intermediario, o de una pantalla siempre posible entre las opresiones que ejercen las fuerzas dominantes y la necesidad de seguridad de los dominados.

Si pasamos de las cuestiones del poder y del dominio a los problemas, localmente unidos, de la *sociedad de los órdenes* y del *sistema señorial*, se impone en primer lugar un tema: en el marco mismo de la comunidad, las discriminaciones importantes no parecen darse entre una nobleza de sangre azul y la plebe campesina. Ante todo, y sencillamente, debido a la exigüidad misma del grupo humano que estudio. Los «tres estados» —eclesiásticos, nobles y comunidades de villas y de aldeas— existen aunque parezca imposible en el nivel del conjunto de la región del alto Ariège, también llamada del Sabarthès, considerado como tal.[35] El efectivo de los habitantes de Montaillou, en cambio, es poco consistente como para que esta división ternaria pueda establecerse en los meros límites de la parroquia. El cura, que por lo demás es en nuestra época un autóctono de extracción rústica, es el único representante local del estamento del clero. En cuanto al campesinado del lugar, muy considerable, está prácticamente desprovisto, sobre el terreno, de una casta noble, susceptible o no de «esnobizarlo». Solo una familia noble vivió en Montaillou durante nuestro periodo, episódicamente: es la que forman el castellano condal, Bérenger de Roquefort y su mujer, Béatrice de Planissoles. De Bérenger, que murió pronto, lo ignoramos prácticamente todo. Pero su esposa nos es bien conocida: pertenece a la nobleza por su nacimiento y por sus dos matrimonios: este ejemplo, como muchos otros, recordaría si fuera necesario que es precisamente en el plano del matrimonio donde se opera, entre nobles y no nobles, la discriminación más frecuente, aunque en modo alguno sea obligatoria. Pero, por otra parte —y esta «otra parte» abarca un vasto campo de intereses y de activida-

des—, Béatrice se integra sin duda alguna —aunque momentáneamente— a la aldea (la dejará por Prades d'Aillon, localidad vecina, y más tarde por la baja región, algunos años después de la muerte de su primer esposo). Se integra en ella por sus amores, por sus relaciones, por su sociabilidad cotidiana y por sus devociones. De un modo más general, que trasciende el caso particular de Montaillou, las rígidas distinciones que existen entre nobles y no nobles en diversas regiones del reino de Francia, apenas son de recibo —en cualquier caso, no hasta el mismo punto— en nuestros pobres Pirineos fuxeanos. El formidable antagonismo, casi racial, entre el no noble y el noble, que se manifiesta en torno a París durante la *jacquerie* de 1358, no es pertinente, de forma análoga, en el alto Ariège: allí los conflictos fuertes son, más bien, los que oponen la Iglesia a los campesinos y a la nobleza, más o menos coaligados contra el clero. Muchos nobles de esta pequeña región pirenaica son pobres, y no son más orgullosos por ello, como por el contrario lo serán al final del Antiguo Régimen los nobles desprovistos y sin embargo llenos de altivez que causarán estragos en Bretaña y en Puisaye.[36] En el condado de Foix, una nobleza sin dinero goza de poco prestigio: «Por lo general, soy despreciado a causa de mi pobreza», declara sin demasiada emoción el noble Arnaud de Bédeillac, de la aldea de Bédeillac. Nobles como los de Luzenac, en Luzenac, se contentan con un alimento de pastores, a base de vino picado, leche y queso. Su hijo Pierre, para vivir, cursa estudios jurídicos en Toulouse; termina como mísero abogado, encargado de las tareas bajas de la Inquisición.[37] A esta miseria «fuera de casta» de cierta nobleza montañesa, se añade el hecho de que entre los nobles, por un lado, y los golillas, abogados y notarios, por otro, hay una distancia muy corta. En líneas generales, la frontera entre nobles y no nobles es difusa. Un texto de 1311, a propósito de los diezmos del alto Ariège, habla de los *nobles*, de los *innobles*, y de *aquellos que se hacen pasar o se han hecho pasar por nobles*: este ter-

cer grupo es mencionado expresamente a fin de ser incluido sin duda alguna en el acuerdo diezmal de 1311 (III, 338). ¿Habría sido plenamente aceptado, por tanto, un grupo de falsos nobles, considerados como tales, con casa propia, es decir, con bienes inmuebles, eventualmente honrados? En el plano de la vida cotidiana y de las relaciones entre hombres, entre mujeres sobre todo, y también entre hombres y mujeres, las relaciones entre nobleza y no nobleza suelen ser, en estas condiciones, risueñas, y relajadas en general. Están marcadas, sin duda, por unas mínimas diferencias. A decir verdad, apenas si constituyen un problema en cuanto tales. El espíritu de casta solo pesa entre los nobles (y hay veces en que ni eso) en el plano de la alianza conyugal. Stéphanie de Chateauverdun se había casado con un noble caballero; más tarde, parte para Cataluña con un tejedor cátaro, hermano de una guardesa de ocas; con buena intención, al parecer, Stéphanie hila con este tejedor la herejía perfecta, y la no menos perfecta amistad espiritual (I, 223). Castellana de Montaillou, Béatrice de Planissoles no se casa más que con hombres de sangre azul, como diremos. Pero está a dos pasos de otorgar sus favores a su regidor; luego se convierte en amante de un bastardo, y de dos curas, no nobles. Desde luego, en los momentos de los preliminares se inventa mil razones para no entregarse al primero de sus clérigos; entre las cuales nunca figura la plebeyez de este. Cierto que con él estaba en comunidad de ideas catarizantes; después de todo, la herejía puede hacer extraños compañeros de cama, franqueadas alegremente todas las barreras de casta. Pero el segundo cura no tenía la excusa de ser herético. Sin embargo, su baja cuna no le impide poseer a Béatrice, y convertirla incluso en su barragana. Tratándose de un tipo de relación más cotidiano y más habitual aún, comprobamos que señoras o castellanas, y campesinas, no dudan cuando se encuentran en hablar largo y tendido; llegado el caso, la noble y la no noble se dan la mano y se abrazan de buena gana. No vamos a introducir en estos gestos

efectuados con toda sencillez nuestras ideas modernas, ni denunciar ahí no sé qué paternalismo o más bien maternalismo hipócrita que fingiría abolir, para la galería, el infranqueable foso que, desde nuestra óptica, se considera que divide las castas e incluso las clases. De hecho, la primera impresión es la buena: esa fosa no existe apenas, al menos en el plano de la sociabilidad, la cual se distingue, llegado el caso, por una ausencia simpática de espíritu de casta y de distinción respectiva.

Testimonia también a favor de esta ausencia de distancia el hecho de que, en el diario muy detallado de Jacques Fournier, los antagonismos entre nobleza y no nobleza no desempeñan un papel esencial. Desde luego, existen y pueden incluso ser graves. Por lo menos dos nobles, el castellano de Junac (que teme una denuncia anticátara) y el doncel Raymond de Planissoles, son responsables de asesinatos de campesinos de su vecindad; respectivamente en Junac y en Caussou.[38] Por otra parte, la recaudación de «tallas» (¿en beneficio de la Iglesia?) suscita en 1322, en la parroquia de Caussou (otra vez), una tentativa de Guillaume de Planissoles, que se vale de su cualidad de noble para alegar un supuesto privilegio fiscal que le dispensaría de pagar personalmente las citadas «tallas». De ahí, murmullos entre la plebe (III, 351)…

En el mismo Montaillou no encuentro ningún conflicto de este tipo; los antagonismos (indudables) entre la familia *campesina* de los Clergue (uno de cuyos miembros es baile señorial) y una parte de los habitantes no se toman en modo alguno, y con razón, como una protesta antinobiliaria. De forma general, en el alto Ariège la lucha de los no nobles contra los nobles, en la época que consideramos, no es más que un fenómeno episódico, cuando no epidérmico. Hay que clasificarlo entre muchas otras luchas, tan importantes o más, que libra cierto sector de la población contra tal o cual categoría de adversarios, reales o míticos, que pueden ser tan pronto los leprosos como los judíos, los

cátaros… o los usureros, los curas, los prelados, los Hermanos menores, los franceses, los inquisidores, las mujeres, los ricos… y me quedo corto. No hay lugar, por tanto, para sobreestimar, por lo que respecta a nuestros aldeanos, la acrimonia contra los nobles. No es esencial como factor de tensión social. Esta no beligerancia del campesinado respecto a la nobleza puede explicarse por muchos motivos: estos proceden, en mi opinión, de los caracteres originarios de la civilización occitana, en sus aspectos económicos, sociales, culturales… Pienso, por ejemplo, en la relativa debilidad de las reservas señoriales, generalmente en manos nobiliarias; pienso también en las positividades reales de que hace alarde y de las que se encarga la nobleza de nuestro Sur, más atractiva que repulsiva. Pero este género de explicaciones muy generales, de las que diré al menos algunas palabras, desborda por exceso el marco demasiado estrecho de una monografía aldeana. Solo accesoriamente pertenecen a la competencia de nuestro estudio. Las (relativamente) buenas relaciones entre nobles y no nobles constituyen desde mi punto de vista un *dato*. Un dato tanto menos capital, por lo demás, cuanto que la nobleza y los nobles intervienen de forma a veces brillante, pero, a decir verdad, ocasional, en la vida, normal o anormal, que llevan en el lugar los habitantes de Montaillou. (Las cosas serían de otro modo en otras aldeas donde la residencia de tal señor o tal noble es un hecho permanente, y no solo fulgurante ni pasajera).

Por momentos se tiene la impresión de que la lucha entre nobles y no nobles es, en nuestro pequeño rincón de los Pirineos, casi tan insignificante como podría serlo en nuestros días un eventual conflicto entre condecorados y no condecorados con la Legión de Honor. Por anacrónica y excesiva que sea, esta comparación no parece tener valor sugestivo: la calidad de noble, en efecto, no era en última instancia más que una especie de condecoración o de medalla, que las familias acomodadas o antiguamente acomodadas se transmitían de generación en genera-

ción[39] al tiempo que practicaban con bastante frecuencia la endogamia de los condecorados. ¿Habrá que añadir que a 1.300 metros de altitud, en las aldeas donde los nobles tenían prácticamente tantos piojos como los innobles, se trataba casi de una medalla de chocolate? La masticaban con delicia,[40] pero la posesión de esa insignia modesta no engendraba intensa envidia social. ¡Qué diferencia con los campos del valle del Sena! Cuarenta años más tarde, el conflicto contra la nobleza tomará aquí el aspecto de una guerra de razas…

Esta ausencia de demarcaciones sólidas entre grupos, que sin embargo no excluye ni la diferencia, ni la deferencia,[41] se explica por la relativa pobreza de la nobleza montañesa: en el alto Ariège estamos muy lejos de los espectaculares logros de los nobles parisinos o bordeleses, con sus vastas reservas señoriales y con sus viñedos que valen oro. La «reserva» del castellano de Montaillou, por lo poco que de ella se conoce, solo a duras penas eclipsa las posesiones rurales de los campesinos ricos del lugar. Y el intendente del castillo se comporta ante todo como *factotum* de toda la gente de la casa, encargado, llegado el caso, de los trabajos del terreno, y del *flirt* con la patrona; no desempeña en absoluto el papel de un gran capitán de cultivos, como los encontramos en los terrenos de Béziers o del Beauvaisis. Todo sucede como si el alejamiento de las grandes ciudades —las únicas capaces de mantener con firmeza las reservas señoriales importantes, apoyadas en un mercado urbano— hubiera contribuido, también, a distender la situación y a quitar la espoleta a cualquier conflicto que hubiera podido surgir entre nobles y campesinos de la región de Aillon. Los primeros son demasiado mezquinos y pobres; los segundos, demasiado bien plantados —como vigorosos ganaderos que son—, en sus modestos dominios y en sus *domus*, para que pueda establecerse entre unos y otros la famosa diferencia de potencial que a la larga engendraría la lucha abierta. A fin de cuentas, es en las regiones de agricultura más comercial-

mente activas, y muy alejadas de nuestros Pirineos ariegenses — pienso en la región parisina, en el Beauvaisis del Sur, en Flandes — donde se produce o se producirá el *clash* entre una nobleza provista de dinero por los mercados que rentabilizan sus dominios, y los campesinos que querrán repartirse algo más que las migajas del pastel.

Finalmente, conviene añadir que sería erróneo explicar este relativo pacifismo en la lucha de clases por una carencia pura y simple de nobles. Si la nobleza de las montañas occitanas está en buenos términos, en términos de trato afable con sus rústicos (con los cuales suele confraternizar… aunque a veces los mate), no solo se debe a que es pobre y está manchada de barro. Pobre lo es, desde luego, pero no en toda la línea ni en todos los planos, material y espiritual. De hecho, desde las Cruzadas, desde la introducción del catarismo, que en buena parte fue obra suya, y desde los trovadores, la nobleza menor occitana ha desempeñado un papel positivo de incitación cultural… y de seducción femenina; esta, muy apreciada por los poetas, y por los amantes de todas las categorías socioprofesionales. Esta función dirigente, en el terreno de la sociabilidad igual que en el de las mundanidades aldeanas, era aceptada de buena gana por una población que no tenía mayor motivo de queja por este género de dirección. La nobleza de nuestro alto Ariège no resultaba muy cara; oprimía poco a los rústicos, en una región casi sin servidumbre; en el mismo Montaillou no estaba presente más que por eclipses, en ocasiones que podían ser agradables; difundía modelos de civilización accesibles a la mayoría. En resumen, había sabido agradar a poco costo.

Otros problemas unidos a los precedentes: los del señorío. Y en el «marco» señorial, los del régimen de tierras, y de la situación jurídica de los hombres, eventualmente dependientes. Problema, en fin, de las tensiones y fricciones que este régimen y esta posible dependencia pueden, o no, engendrar.

Ya he dicho que nuestros documentos nos hablan sobre todo, respecto a esta materia, de la autoridad pública y del señorío local que pertenecen, ambos, al conde de Foix, así como a los representantes que este tiene en el lugar: el castellano, militar, y el baile, judicial (en principio). Por el contrario, la misma documentación, habitualmente elocuente, es muda en cuanto a los derechos señoriales en Montaillou. Tenemos que paliar esta carencia, y para ello, consultar tal o cual expediente de época tardía. Un excelente informe de 1672[42] indica que el rey de Francia es señor de Montaillou, como sucesor legítimo de los derechos de los antiguos condes de Foix. Este señor ejerce o hace ejercer por un representante (continuador lejano de nuestro baile) la alta, la media y la baja justicia: percibe los *lods* y *ventes* (laudemios, derechos de sucesión y transmisión) sobre el valor de los bienes, a razón del 8,5 por ciento del citado valor; se embolsa también un derecho de *pâturage* y de *forestage* (de pastos y forestas) —en total, de 16 a 20 libras tornesas en 1672—: gracias al pago de este derecho, los habitantes pueden enviar con bastante libertad sus rebaños a las 250 hectáreas de bosques, y a las 450 hectáreas de barbechos y de landas; estos bosques, barbechos y landas pertenecen nominalmente al señor (mediante dinero, los delega para uso campesino).[43] También hallamos un derecho de *quête* (colecta) que el señorío recauda todos los años de cada cabeza de familia con hogar y tierra en Montaillou (rendimiento anual medio: 40 libras en 1672). El derecho de *intestorio* (rescatado mediante la tasa global e irrisoria de 5 libras anuales, en 1672) antiguamente permitía al señor recibir la herencia de aquellos que morían sin herederos directos o indirectos. Hay, finalmente, un *albergue*, o derecho de morada, y un canon en avena. Uno y otro eran antaño previstos para el alojamiento y la caballería del conde, o del castellano: tal era al menos el motivo, convertido en pretexto, que justificaba su extorsión. Estos diversos derechos son muy antiguos: corresponden exactamente a los que existían

en los Pirineos catalanes, tan cercanos a los nuestros, en el curso de los dos o tres siglos que precedieron y siguieron al año 1000.[44] En una época indeterminada, probablemente posterior a la que estudio en este libro, la mayoría de las contribuciones así cuestionadas era pagadera en moneda. Por este hecho fueron víctimas, afortunadamente, de la eutanasia monetaria. Las 200 o 300 hectáreas de tierras[45] que el campesinado montalionés cultiva hacia 1672 en campos y en praderas pagarán, pues, sin demasiado esfuerzo, el conjunto de las contribuciones propiamente señoriales. Estas, por el contrario, serán muchísimo más gravosas desde principios del siglo XIV,[46] mucho más de lo que serán en 1672 tras la erosión inflacionista. Pese a esta probable importancia, el sistema señorial en el 1300 no corresponde, o no corresponde ya, a un verdadero estado de servidumbre de las poblaciones montalionesas; pueden irritarse, con justo motivo, por los delitos escandalosos y negativas de derechos que comete, empujada sobre todo por la Inquisición, la familia del baile o juez señorial. No obstante, estas poblaciones no son siervas, ni siquiera están sujetas a una dependencia estricta respecto a su señor temporal; en cualquier caso, en 1300 ya no son siervos, aunque cabe suponer algo que es muy posible (si bien no tenemos ninguna constancia de ello): que hayan estado sometidas a formas de dependencia estricta en el curso de un periodo anterior (¿hacia los siglos XI-XII?).[47] Las familias campesinas de Montaillou, hacia 1300-1320, poseen, legan y venden libremente su tierra (por supuesto, tales ventas son raras, porque en esta apartada región el mercado de la tierra apenas es activo). Los habitantes gozan —respecto al señor y sus agentes locales, baile y castellano— de una libertad geográfica muy amplia de movimientos. *Ipso facto*, esta libertad implica para con el señorío una dependencia *personal* que es también casi nula (incluso aunque ciertos derechos señoriales, anteriormente evocados, sean los restos plausibles de una antigua dependencia de este tipo). Esta *no dependencia* va acompa-

ñada, cuando menos de hecho, de *contribuciones* no despreciables (véase *supra*) y de *deferencia* respetuosa para con el señor-conde (lejano) y sus agentes (en el lugar). Las verdaderas opresiones durante esta época no derivan del señorío del conde, al que los rústicos incluso se aferrarán de forma sentimental y casi conmovedora. Las fuerzas opresoras surgen de otros puntos del horizonte y, sobre todo, de la actividad inquisitorial: a los inquisidores no les importa utilizar contra los aldeanos… al propio agente del señorío temporal, es decir, al baile.

De igual modo, y siguiendo con los «tres estados», la contestación global, en Montaillou y en el Sabarthès, va a desplegarse más contra el primer estamento (el *clero*) que contra el segundo (la *nobleza*, señorial o no). El alto Ariège rural ataca sobre todo a los ricos de la Iglesia, más que a los nobles laicos. Se sabe que el clero, en Occitania, desde los Alpes hasta los Pirineos, se comporta en los siglos XIII-XIV como un poder terrenal.[48] Pero precisamente desde este punto de vista, la principal zona de fricciones concierne a los diezmos. A fines del verano de 1308, la Inquisición de Carcasona hace detener a todos los habitantes de Montaillou, varones y hembras, de más de doce o trece años. Esta redada incluye también a los pastores que han bajado expresamente de sus pastos de altura con ocasión de las festividades y del final de la trashumancia estival. La batida así desplegada por el inquisidor preludia la puesta en orden por parte de los obispos de Pamiers, entre 1311 y 1328, de todos los diezmos del ganado de las comarcas de montaña, hasta entonces percibidos con descuido.[49] Jacques Fournier, cuyo predecesor había puesto en entredicho a los recalcitrantes,[50] exigirá en adelante esos cánones, muy gravosos, con el lento y cruel encarnizamiento con que actuaba en todas partes para perseguir a los heréticos. El acuerdo de 1311, renovado y completado en 1323, prevé para todas las comunidades del «arciprestazgo del Sabarthès», incluidas Montaillou, Ax, Tarascon y Foix, la percepción de diezmos en dinero

y en especie sobre los productos derivados del ganado; más una deducción diezmal sobre los granos a razón del 8 por ciento. Esta tasa exorbitante[51] hace poner el grito en el cielo, porque los curas comienzan a exigirla en serio a principios del siglo XIV. Terminarán por entregarla, no sin gruñir: todavía en el siglo XVIII, el carácter abusivo, y sin embargo usual, de la deducción diezmal en los Pirineos, sorprenderá a los observadores.[52] A razón de un 8 por ciento del grano recogido, en 1311-1322 los diezmos del Sabarthès, desempeñan el papel del *«champart»*.[*] Se comprende que tales diezmos corran el riesgo de ser impugnados.

Impugnados, lo son, incluso en la comarca de Aillon, donde se centra el objeto de nuestra investigación. El tejedor Tavernier, originario de Prades d'Aillon, en el curso de una larga marcha por la montaña en compañía de Guillaume Escaunier (de Arques) desarrolla como un artículo de fe su odio contra los diezmos, mezclado con otras proposiciones heréticas: «Los curas y los clérigos —exclama— porque son malvados, extorsionan y reciben del pueblo las primicias y los diezmos de los productos, por los que ellos no han hecho el menor esfuerzo de trabajo» (II, 16). Prades Tavernier mete los diezmos en el mismo saco de infamia que el bautismo, la eucaristía, la misa, el matrimonio y la abstinencia de carne los viernes. En el mismo Montaillou, los hermanos Clergue, baile y cura, se encargan de percibir, para ellos mismos y para los estamentos superiores, la deducción diezmal.

Como más tarde en la época de la Reforma (hacia 1560), la herejía del diezmo en el Sabarthès, hacia 1320, a veces se distingue bastante mal entre herejía y religión. En virtud de una lógica irrefutable, la Iglesia apretaba las tuercas en los diezmos al mismo ritmo que metía en vereda en lo espiritual. El lejano rey de *oil*, sin embargo, trata, hacia 1313-1314, de moderar en este punto los apetitos de los curas de la región de Foix: al indignar a

las poblaciones, pueden poner en peligro el orden público y la presencia francesa, o a sus representantes.[53] Pero estas salvas de aviso llegadas de París apenas son audibles; no pueden gran cosa contra la rapacidad, alentada por la coyuntura, de la Iglesia local; la impunidad diezmal de las montañas, incluso parcial y relativa, no podía eternizarse; el desarrollo demográfico, de pastos, monetario, tal como se registró en el alto Ariège, así como en otras zonas, en el curso de la gran fase de crecimiento medieval, creó posibilidades de deducciones, al acecho de las cuales se mantiene desde entonces el clero de la región al que ha dado nuevo vigor el empuje anticátaro. Esta ofensiva de los curas del sur de Occitania se inserta en la política general de los clérigos respecto a los diezmos, en la Edad Media y en los tiempos modernos. Mucho antes del psicoanálisis y de los grandes restaurantes, la Iglesia se dio cuenta de que su prestigio será tanto más resplandeciente cuanto más caros se hagan pagar, en forma de deducción diezmal, los servicios que presta a sus fieles.

Pero tanto en la región de Aillon como en otras partes, muchas gentes no lo entienden así. En Montaillou, en Varilhes, en Dalou, las burlas contra la riqueza acaparada por los clérigos no dejan nunca de hacer reír a los oyentes de las veladas… Que el diezmo, entre las quejas anticlericales de orden material, sea la comidilla favorita de los contestatarios montañeses, es lo que muestran con toda evidencia los procesos dirigidos por Jacques Fournier: de 89 expedientes reunidos por este obispo, y que conciernen a todas las formas posibles de alergia al poder y a la ortodoxia católicas, seis por lo menos ponen en cuestión, como cabeza de acusación principal o subordinada, la negativa a los diezmos; respecto a este tema, los acusados se expresan en términos muy enérgicos, sobre todo a propósito del diezmo de *carnelages*, deducido sobre los rebaños de ovinos: descontenta a ganaderos y a pastores.

Las frustraciones de este tipo se manifiestan con especial viveza contra los monjes mendicantes establecidos en las ciudades: pese a la ética de pobreza que teóricamente practican, estos personajes se hacen cómplices del obispo y de su política de fortalecimiento diezmal. Prohíben la entrada en sus iglesias a los campesinos que fueron excomulgados por huelga de diezmos (II, 317, 321).

Desde este punto de vista resulta revelador el caso de Guillaume Austatz, baile de Ornolac en Sabarthès, y representante cualificado de cierta élite aldeana, infectada de catarismo (véanse las curiosas teorías que expresa por lo que se refiere a la demografía de las almas de los muertos [I, 191]). Este baile es anticlerical. «Mis únicos enemigos en Ornolac —declara— son el cura y el vicario; no me conozco ningún otro» (I, 200). Al tiempo que se alza ante los aldeanos contra la quema de un sectario valdense, declara: «En el puesto de ese valdense, es al obispo de Pamiers mismo al que se habría debido quemar. Porque ese obispo nos reclama los diezmos de *carnelages* y nos obliga a grandes desembolsos de nuestros bienes… Los diezmos reclamados por el obispo están sin duda en el derecho común, pero los habitantes del Sabarthès tienen derecho de resistirse a ellos puesto que son contrarios a sus propias costumbres» (I, 209). La diatriba del baile Austatz es reveladora: a la intrusión del poder clerical que encarna el imperialismo de la sociedad englobante y dominante, cuyo centro es, en este caso, Pamiers, se opone la voluntad feroz de autonomía montañesa, hostil a las deducciones no usuales. Los ganaderos y los pastores constituyen un mundo aparte, que no se deja mangonear. Su resistencia, en líneas generales, forma parte de un largo periodo anticlerical y antidiezmal del Languedoc pirenaico, mediterráneo, y de las Cévennes también. En la interminable historia de las herejías occitanas del siglo XIII al XVII, el conflicto de los diezmos es subyacente, recurrente; corre como un hilo rojo a través de las contestaciones campesinas; constitu-

ye, del catarismo al calvinismo, un denominador común, más evidente de lo que lo es la continuidad dogmática, ausente con frecuencia; de hecho, esta solo resulta penetrante en algunos puntos, apasionantes pero aislados.

En cualquier caso, la opresión de origen *externo* sobre los rústicos de Montaillou, de la región de Aillon y del Sabarthès, no es asunto de la sociedad laica ni de la nobleza, ligera y abierta. Esta opresión deriva en primer lugar de las ambiciones de una Iglesia totalitaria, exterminadora de las diferentes opiniones; quiere hacer gravitar sobre la montaña, y sobre la comunidad, un pesado diezmo, que se parece al *champart*. La alienación sentida es a la vez espiritual y temporal.

Esa misma comunidad, ese núcleo sólido sobre el que se ejerce hasta el crujido el peso en cuestión, es lo que yo querría ahora observar de cerca: Montaillou en sí mismo.

2
LA CASA-FAMILIA: *DOMUS, OSTAL*

Amistosas u opresivas, la nobleza, el señorío, la Iglesia están esencialmente fuera de Montaillou, fuera de la aldea. Si se deja aparte el caso de Béatrice de Planissoles, y luego el del vicecastellano, poco conocido, que reemplazó al difunto esposo de esta en el mando de la fortaleza local, todos los habitantes de la aldea, incluido el cura, pertenecen a familias campesinas del lugar. Incluso los escasos artesanos de la parroquia tienen un pie en su establo; conservan una actividad y una parentela agrícolas. En cuanto a la distinción labradores/jornaleros, que en los campos del norte de Francia da a la aldea su segmentación característica, esta adquiere entre nosotros formas particulares.[54] En el pequeño grupo pirenaico que estudia este libro, la preeminencia de dos o tres familias relativamente ricas, o menos pobres —primero los Clergue, luego los Belot, los Benet…— no impide que ciertos factores disminuyan algo la desigualdad de las condiciones; los jóvenes pobres que en la cuenca parisina se amontonan allí mismo en un proletariado o semiproletariado de jornaleros, en Montaillou, por el contrario, son expulsados, por así decirlo, de la estructura social de la aldea; se vuelven pastores en la montaña próxima, o en la lejana Cataluña.

Debido a esto, para quien quiera comprender, lo mejor es abandonar (provisionalmente, y para volver luego en mejores condiciones) los problemas de estratificación social en el interior de la aldea; convendrá ir a lo más simple, a la consideración del grano menudo, de la célula de base que, reproducida en algunas decenas de ejemplares, cimenta Montaillou. Esta célula de base no es otra que la familia campesina, encarnada tanto como puede

encarnarse en la perennidad de una *maison* (casa), y en la vida cotidiana de un grupo doméstico de personas que son corresidentes bajo el mismo techo; en la lengua de la región, esta entidad recibe el nombre de *ostal*,[55] *hospicium* y sobre todo *domus*, en el latín de los expedientes de la Inquisición. Es digno de subrayarse que las palabras *ostal, domus, hospicium* signifiquen indiferente e inextricablemente familia y casa. El término *familia* no se emplea prácticamente nunca en nuestros registros; no acude a la boca de los montalioneses, para quienes familia carnal y casa de madera, piedra o adobe es lo mismo. La distinción entre estos dos conceptos, familiar y domiciliario, será evidente en nuestro tiempo: aún no tiene cabida en la mentalidad de los personajes a quienes interroga Fournier.[56]

Numerosos textos explicitan sin disimulo el papel capital —afectivo, económico, de linaje— que ocupa la *casa-familia* en las preocupaciones del habitante medio de la comarca de Aillon. No hay diálogo más bello, a este respecto, que aquel que, con ocasión de un episodio inquisitorial, enfrenta a Gauzia Clergue a Pierre Azéma, de Montaillou: Gauzia, mujer de Bernard Clergue *bis*, quiere confesar al obispo Fournier ciertos actos de herejía de los que fue testigo, es decir, cómplice.[57] Pierre Azéma, en respuesta, la pone en guardia: «Grandísima tonta y vanidosa. Si confiesas todas esas cosas, perderás tus bienes y apagarás el fuego de tu casa. Tus hijos, con la rabia en el corazón, se irán a pedir limosna […] No despiertes a la liebre que duerme porque te herirá las manos con sus patas. Será mejor que des un rodeo para no despertar a la liebre». Y Pierre Azéma concluye, dirigiéndose siempre a Gauzia, cuya *domus*, sin embargo, es de importancia menor (razón de más…): «Veo aún un camino mejor para que vuestra casa se mantenga en pie. Porque, mientras viva el señor obispo [Jacques Fournier], yo seré de su casa y podré hacer mucho bien; y podré dar a mi hija por esposa a uno de vuestros hijos; de este modo nuestra casa estará bien, es decir, acomodada,

en buena situación» (I, 367). «Sin embargo, si confiesas haberte pringado en la herejía, tú, tu casa y tus hijos seréis destruidos».

«Estas palabras —añade Gauzia Clergue— fueron intercambiadas sin testigos entre Pierre Azéma y yo. Y debido a esto renuncié a confesar cualquier cosa [a la Inquisición]».

En este texto, que plantea como valor supremo la prosperidad de las casas, eventualmente aliadas por el matrimonio, está todo. Por supuesto, sus intereses exigen que se observe la ley del silencio. Concepto esencial, la *domus* o grupo doméstico de corresidentes, por vida si no por la sangre, organiza, en su dependencia, diversos elementos, anejos o centrales: el fuego de cocina, los bienes y las tierras, los hijos, las alianzas conyugales. Esta frágil realidad, que se ve amenazada y a veces destruida en cada generación por epidemias, viudedades y nuevos casamientos que rompen y vuelven a trabar las parejas —también por causa de los inquisidores— constituye, sin embargo, el ideal de referencia en el horizonte del montalionés medio.

Finalmente, en el mismo texto formulado por Pierre Azéma, se nota una significación derivada, algo abusiva, que adquiere a veces el término *domus*: el de *parentela*. Cuando Azéma declara: «soy de la casa del obispo», no quiere decir, como simple campesino de Montaillou que es, que reside en el palacio episcopal de Pamiers…, sino que se afirma con toda sencillez como pariente más o menos próximo, como «pariente pobre» del prelado Fournier.

Nada muestra mejor la importancia de la *domus* como concepto unificador de la vida social, familiar y cultural en la aldea, que el papel de piedra angular que esta desempeña en el Alto Ariège y en Montaillou, en la construcción o reconstrucción del catarismo.

Un día —cuenta Mengarde Buscailh, de Prades d'Aillon (aldea adyacente a Montaillou)— encontré a mi cuñado Guillaume Buscailh en el camino que yo ha-

bía tomado para dirigirme a la iglesia de mi parroquia: [I, 499].

—¿Dónde vas? —me preguntó Guillaume.

—Voy a la iglesia.

—¡Oh, vaya! —replicó Guillaume—. ¡Buena «eclesiástica» estás hecha! Da lo mismo que reces a Dios en tu propia casa que rezarle así en la iglesia.

Yo le respondí que la iglesia era un lugar más conveniente para rogar a Dios que la casa.

Entonces él murmuró simplemente, refiriéndose a mí:

—No eres de la fe.

Por tanto, para Guillaume Buscailh, simpatizante lleno de celo de las ideas cátaras (¿no quiso cierto día que su cuñada, que por entonces estaba amamantando, hiciese huelga de seno, a fin de dejar morir en *endura* a un bebé herético? [I, 499]), la fe albigense es lo que se vive y se practica en la casa. Por oposición al dogma romano, que tiene su sede en el santuario de la parroquia. Esta idea, por lo demás, es general: cuando la herejía se ha instalado en una *domus*, declara un campesino a Jacques Fournier, es como la lepra: se incrusta allí durante cuatro generaciones o para siempre (II, 110). Aude Fauré, de Merviel, neurótica, pierde la fe en la Eucaristía y le confía sus dudas a su vecina y pariente, Ermengarde Garaudy. Esta, horrorizada, pone en guardia a la dama incrédula contra las consecuencias nefastas que tal escepticismo puede tener para la casa que habita y para la aldea en que reside: «Traidora que sois —dice la Garaudy a Aude— esta aldea y este *ostal* han sido siempre puros de todo mal y de toda herejía. Tened cuidado, no traigáis vos el mal procedente de otra localidad y de este modo hagáis maldecir la nuestra» (II, 87). Según la Garaudy, las vías de la herejía son, pues, de una claridad meridiana: para que una aldea se corrompa, basta con el pecado de una sola casa. Y a la inversa, al principio la violencia inquisitorial es considerada por sus víctimas como una agresión contra la *domus* herética, antes incluso de ser mirada como un atentado a la libertad o a la vida de tal o cual individuo: «Estos dos traidores han hecho llegar la desgracia a nuestra casa y a mi hermano el cura», declara

Bernard Clergue al evocar el arresto del párroco de Montaillou denunciado por dos soplones (II, 281).

La conversión a la herejía también se hace por bloques sucesivos, casa por casa, y no necesariamente individuo por individuo. Pierre Authié, misionero cátaro del Sabarthès, cree que la conversión a su fe se opera matrimonio por matrimonio, casa entera por casa entera, antes que de conciencia a conciencia individual: «Dios ha querido que yo venga a vuestra casa —le dice a la familia reunida de Raymond Pierre—, para que pueda salvar las almas de las gentes de esta casa» (II, 406). Para Pierre Authié, las casas son paquetes de almas que se vinculan en bloque a tal o cual *credo*. Así, Pierre Maury, de Montaillou, cita el caso de una *domus* de Arques que se ha convertido «como un solo hombre»: «Creo —cuenta Pierre Maury— que Gaillarde, hermana de Guillaume Escaunier y mujer de Michel Leth, y Esclarmonde, la otra hermana de Guillaume, que entonces tendría doce años, eran creyentes de los heréticos; lo mismo ocurría, en mi opinión, con Arnaud, hermano de Guillaume. Estas personas se habían convertido en bloque, toda la casa a la vez, en compañía de Gaillarde, la madre de Guillaume Escaunier, y de Marquise, su hermana» (III, 143). En el mismo Montaillou, la acción misionera de los Authié se apoya en la estructura celular de ciertas casas creyentes: «En la época en que yo vivía en Montaillou y en Prades d'Aillon[58] —cuenta Béatrice de Planissoles—, entre los creyentes de la herejía corría el rumor de que los heréticos [y sobre todo los Authié] frecuentaban las casas de los hermanos Raymond y Bernard Belot, que en esa época vivían juntos; así como la casa de Alazaïs Rives, la hermana de Prades Tavernier el herético, y la casa de Guillaume Benet, hermano de Arnaud Benet, de Ax [suegro de Guillaume Authié]: las gentes de estas diversas casas eran todas de Montaillou». Béatrice, astuta soplona, comprendió perfectamente uno de los secretos del éxito de la herejía en su aldea: localismo, fraternalismo, *maisonnalisme* o domiciali-

zación favorecen el progreso de las ideas peligrosas; pasan, dando saltos de pulga, de *domus* en *domus* y de grupo doméstico en grupo doméstico. Una vez implantada la herejía, la *domus* constituye para ella un conservatorio; una molécula parapetada en sí misma, que limita lo mejor que puede los contactos comprometedores con las casas de los no heréticos. El secreto de la fe nueva es preservado al máximo cuando se cuchichea a la puerta de la *domus* (II, 10); o, como solución preferible, cuando se preserva entre la tufarada húmeda de los cuatro muros del *ostal*: en el mismo Montaillou, Alazaïs Azéma no habla de herejía más que en su propia casa, con su hijo Raymond (I, 319). Habla de ella también con los miembros de la casa de los Belot (en este caso con los tres hermanos Belot, Raymond, Bernard y Guillaume y con su madre, Guillemette); con los miembros asimismo de la casa Benet, aliada de la precedente; con Guillaume Benet, con su hijo Raymond y con Guillemette, la mujer de Guillaume. (Se observará la precedencia regular de los hombres, viejos o jóvenes sobre las mujeres, incluso viejas, en estas enumeraciones de Alazaïs Azéma). Igualmente, Raymonde Lizier, que más tarde se convertirá en Raymonde Belot tras un nuevo casamiento, y que terminará en prisión por herejía, «[…] tenía gran familiaridad con Guillemette Belot y con Raymond, Bernard y Arnaud Belot; ella frecuentaba su casa y hablaba mucho en secreto con ellos».[59] Estas cifras que subrayan la sociabilidad específica de las casas, conquistadora, y a la vez secreta, de un mismo movimiento,[60] podrían multiplicarse casi hasta el infinito en Montaillou y las demás aldeas.

La red, a un tiempo comunicante y tabicada de las casas, sirve de soporte logístico a la clandestinidad cátara. Pero este papel deriva de una sociabilidad de las *domus* que es previa y específica: la utiliza, sin haberla creado. Prueba de ello es que ciertas *domus*, por el hecho de no ser cátaras, sirven a su vez de exutorio estructurado para la sociabilidad de algunos personajes que son buenos

católicos (más o menos vacilantes) y que también se encuentran en Montaillou. Jean Pellissier, pastor en la aldea, afirma que, al menos en su juventud, no era herético: «Frecuentaba —añade para apuntalar sus protestas de ortodoxia— cuatro casas de Montaillou, ninguna de las cuales era herética» (III, 75).

En Montaillou, el organismo propiamente colectivo (dicho de otro modo, la asamblea de jefes de familia) quizá no es inexistente: pero esta asamblea, si es que funciona, parece llevar una vida algo fantasmal; sin duda se ve paralizada por el corte interno de la aldea en facciones religiosas y en clanes antagónicos. En cuanto a las cofradías, a las asociaciones penitentes y a otros ingredientes de la sociabilidad occitana, están ausentes si no de la época en general, al menos de nuestras colectividades montañesas en particular.[61]

En estas condiciones, Montaillou me parece antes que nada un archipiélago de *domus*, marcadas las unas de forma positiva, y otras de manera negativa, en relación con las corrientes heterodoxas.

Los campesinos y los pastores de Montaillou son conscientes de esta situación: para Guillaume Belot, labrador, y para los hermanos Pierre y Guillaume Maury, pastores, que durante un paseo realizan un censo informal de su aldea en este punto, esta se divide en cierto número de casas creyentes y no creyentes —por supuesto, la «creencia» en cuestión era la herejía—. Entre las casas que los dos Guillaume (Belot y Maury) califican expresamente de «creyentes», figuran la casa Maurs, la casa Guilhabert, la casa Benet, la casa de Bernard Rives, la de Raymond Rives, las casas Maury, Ferrier, Bayle, Marty, Fauré y Belot;[62] las once casas «creyentes» corresponden con frecuencia a matrimonios nucleares, formado cada uno de ellos por una pareja de padres y los hijos de estos. Una de las once *domus* heréticas se aparta, sin embargo, de este «modelo» nuclear, puesto que alberga a una anciana madre (Guillemette «Belote») y a sus cuatro hijos mayores, solte-

ros en esa época. Las once casas creyentes están habitadas, en conjunto, y según dicha enumeración, por treinta y seis personas heréticas; este total debe considerarse, sin embargo, incompleto: en varios hogares así enumerados en el marco de tal o cual casa creyente, Belot y los Maury solo mencionan los nombres del marido y de la mujer, y omiten los nombres de los hijos, pues es probable que nuestros tres testigos la consideren una cantidad despreciable.[63]

Que la *domus* no sea siempre coextensiva a las opiniones de cada cual, prueba las secuelas de esta enumeración; en efecto, Maury y los dos Belot señalan en Montaillou un cierto número de heréticos «por libre»; estos «aislados» no están vinculados a una *domus* que, como tal, pudiera considerarse «creyente». Los heréticos «sin casa» (III, 162) son nueve; entre ellos, hay dos parejas casadas (los Vital y los Fort), que probablemente viven en casas pertenecientes a otros; dos mujeres casadas (cuya opinión quizá diverge de las de sus maridos); y, finalmente, un bastardo y dos hijos de familia mencionados de forma aislada.

Otras casas de Montaillou no son consideradas «creyentes» pero en su conjunto mantienen una actitud de neutralidad benévola con respecto al catarismo; tal es, por ejemplo, la *domus* de los Lizier (III, 162; 490), de la que nada tienen que temer, según Maury y los Belot, desde el asesinato de Arnaud Lizier (este era anticátaro); de hecho, tras la desaparición de Arnaud, esta casa Lizier cae bajo la dependencia de los Clergue, e incluso en el serrallo personal del cura: Pierre Clergue hace de Grazide Lizier su amante.

En Montaillou, el catolicismo va también «por casas»: Jean Pellissier, criado agrícola y pastor, señala la existencia en la aldea de cinco casas no heréticas, a saber: la propia casa Pellissier, probablemente «no nuclear», puesto que cuenta con cinco hermanos, algunos de los cuales, por lo menos, han alcanzado la edad varonil;[64] la casa de *Na Carminagua*, literalmente «madame» Carmi-

nagua, madre de los hermanos Azéma (en realidad, estos manifestaron en ocasiones algo más que reticencias respecto a la herejía);[65] e incluso la casa de Julien Pellissier, la de Pierre Ferrier (que más tarde, según Maury y Belot, se inclinará hacia simpatías albigenses), y, finalmente, la de una mujer llamada *Na Longua*, madre de Gauzia Clergue, aliada de los Clergue pero no herética como ellos.

Por lo tanto, en total, y por lo que se refiere a las casas *censadas*, once *domus* heréticas, cinco *domus* católicas; algunas casas que cambian de bando (por ejemplo, la de los Clergue), y también algunas casas mixtas, o neutras, o divididas entre sí, o habitadas por gentes de corazón *partido*, versátiles y dispuestas a traicionar (II, 223). La lista es incompleta, puesto que hacia 1300-1310, Montaillou contaba probablemente con más de doscientos habitantes, es decir, por lo menos con unas cuarenta casas. Pero de esas cuarenta casas, la mayoría habían tenido debilidades, en uno u otro momento, a favor de la herejía; en total, según dos testigos bien informados, Guillaume Mathei y Pons Rives, en Montaillou solo había dos casas «que no estaban tocadas por la herejía» (I, 292). En cuanto a Guillaume Authié, el misionero cátaro que también está loco por Montaillou, por el cura Clergue y por la casa de los Clergue («No —dice—, nada tengo que temer del cura Clergue ni de la casa de los Clergue. ¡Ay, si todos los curas del mundo pudieran ser como el de Montaillou!...»), confirma de otro modo la idea formulada por Mathei y por Rives a propósito de las «dos únicas casas anticátaras», cuando exclama: «En Montaillou solo hay dos hombres de los que debamos guardarnos».[66] Dos casas anticátaras, dicen Rives y Mathei; es decir, dos personajes anticátaros, uno por casa, como declara por su parte Guillaume Authié.

Todos nuestros montañeses subrayan a coro con toda convicción la fuerza místico-religiosa de la *domus* como matriz probable de las opiniones de cualquiera de ellos. Y a la inversa: «así co-

mo un cerdo leproso contamina toda la cochiquera», el individuo aquejado de desviación dogmática infecta rápidamente toda su *domus*. Nuestros testigos podrían apropiarse la fórmula latina que construyo para esta circunstancia: *cujus domus, ejus religio*. «Dime cuál es tu casa, y te diré cuál es tu fe». Hay excepciones, desde luego, pero confirman la regularidad del fenómeno. Será menester que se produzcan los grandes embates de represión inquisitorial, a partir de 1308, para que finalmente se rompa la unida red de las *domus* cátaras de Montaillou, y para que la aldea se convierta en un trágico nido de víboras, en el que cada cual labra la pérdida de su vecino, creyendo erróneamente que así evitará la suya.

Mas, sea cual sea este desenlace dramático, lo cierto es que para las gentes de Montaillou, la casa (el *ostal*) ocupa una posición estratégica en la posesión de los bienes de este mundo. Escuchemos a este propósito a Jacques Authié, cuando adapta, para los pastores de Arques y de Montaillou que lo escuchan, el mito cátaro de la caída: «Satán —dijo Jacques Authié— entró en el Reino del Padre, y dio a entender a los Espíritus de este reino que él, el diablo, poseía un Paraíso mucho mejor aún [...] Espíritus, yo os llevaré a mi mundo, añadió Satán, y os daré bueyes, vacas, riquezas, una esposa por compañera, y tendréis vuestros propios *ostals*, y tendréis hijos... y os regocijaréis más con un niño, cuando tengáis uno, que con todo el reposo del que gozáis aquí en el Paraíso» (III, 130; II, 51). El *ostal* viene, por tanto, después de la vaca y la mujer, pero antes del hijo en la jerarquía de los bienes esenciales.

Desde un punto de vista jurídico-mágico (¿podemos decir etnográfico?), el *ostal* ariegense, igual que la *casa* andorrana, representa algo más que la suma de individuos perecederos que componen la correspondiente familia. La casa pirenaica es un ente moral, indivisible en bienes[67] y poseedor de cierto número de derechos que se expresan por la propiedad de una tierra, por la

utilización de los bosques y pastos comunes de la montaña, *solanes* o *soulanes* (solanas) de la parroquia. El *ostal* o *casa* es, por tanto, una entidad: «prolonga la personalidad de su difunto dueño»; se la reconoce como «verdadera dueña de todos los bienes que constituyen el patrimonio».[68] Y esto tanto más cuanto que en nuestra aldea, los campesinos, pequeños o grandes, son sólidos poseedores; son incluso, si puede decirse así, propietarios de hecho de sus campos y de sus prados, que componen la mayor parte del territorio aprovechado,[69] dejando aparte los bosques y pastizales.

En Montaillou, la casa tiene su *estrella*, su *buena suerte*, «en la que los muertos siguen participando» (I, 313-314). Se salvaguarda esta estrella y esta fortuna conservando en la casa fragmentos de uñas y de pelo del jefe de familia muerto: en la medida en que continúan creciendo tras la muerte, pelo y uñas son portadores de energía vital, especialmente intensa. Por el ejercicio de ese rito, la casa «se impregna de ciertas cualidades mágicas de la persona» y es capaz de hacerlas refluir más tarde sobre otras personas del mismo linaje: «Cuando Pons Clergue, el padre del cura de Montaillou, murió —cuenta Alazaïs Azéma (I, 313-314)—, Mengarde Clergue, su esposa, me pidió, así como a Brune Pourcel, que cortara del cadáver mechones de pelo que él tenía alrededor de la frente, así como fragmentos de todas sus uñas de las manos y de los pies; y esto para que la casa del difunto siga siendo afortunada; se cerró, pues, la puerta de la casa de los Clergue, en la que yacía el cuerpo muerto; nosotras le cortamos los cabellos y las uñas; y se los dimos a Guillemette, la criada de la casa, que a su vez se los dio a Mengarde Clergue. Esta "abscisión" de pelos y de uñas fue realizada después de que se hubiera derramado agua sobre el rostro del muerto (porque en Montaillou no se lava el cadáver entero)».

En el origen de estas prácticas se inscribe una campesina de Montaillou, Brune Vital; ella le recomendó a Mengarde Cler-

gue, viuda del notable Pons, que respetara aquella costumbre folclórica: «Señora —había dicho Brune a Mengarde—, he oído decir que si se le quitan a un cadáver mechones del pelo y fragmentos de las uñas de las manos y de los pies, ese cadáver no se lleva consigo la estrella, la buena fortuna de la casa» (I, 313-314). Otra mujer de Montaillou, Fabrisse Rives, aporta, a propósito del mismo episodio, algunas precisiones suplementarias: «Con ocasión de la muerte de Pons Clergue, padre del cura —revela Fabrisse—, muchas personas de la región de Aillon vinieron a casa del cura, hijo de Pons. El cuerpo fue depositado en esta "casa en la casa" que se llama la "foganha" [la cocina]; no estaba todavía envuelto en un sudario; entonces el cura hizo salir de la casa a todo el mundo, a excepción de Alazaïs Azéma y de Brune Pourcel, la bastarda de Prades Tavernier; estas mujeres se quedaron solas con el muerto y el cura; las mujeres y el cura le quitaron los mechones de pelo y los fragmentos de uñas al cadáver [...] Más tarde corrió el rumor de que el cura hizo lo mismo, luego, con el cadáver de su madre» (I, 328). Estos relatos subrayan las precauciones adoptadas por los herederos para que el muerto no se lleve consigo la fortuna de la *domus*: se expulsa a los numerosos visitantes, venidos para los pésames; se cierra la puerta; se parapetan en la cocina, que es la *casa en la casa*; no se lava el cuerpo por temor a hacerle perder con el agua del lavado algunas particularidades preciosas unidas a su piel y a su grasa. Estas precauciones pueden compararse con las que ha mencionado Pierre Bourdieu a propósito de la casa cabila: allí también se toman todas las medidas posibles para que el muerto, en el momento de su lavado, tras su partida hacia la tumba, no arrastre consigo la *baraka* de la casa.[70]

Sin ir tan lejos, y para permanecer en el área «ibérica» de las civilizaciones pirenaicas, es cierto que los vascos también establecen un vínculo directo entre los muertos y la casa: «Los muertos, en lugar de pertenecer a sus descendientes, continúan pertene-

ciendo a la casa y se separan de sus descendientes cuando estos la abandonan», escribe Colas en su obra sobre *La Tombe basque*. Este autor indica, asimismo, que la casa conserva la posesión o propiedad de las tumbas familiares en el cementerio.[71] En cuanto a los habitantes de Montaillou, tienen conciencia de este fortísimo vínculo que subsiste entre la muerte y su *domus*, entendiendo aquí la palabra *domus* en el doble e indisoluble sentido de domicilio y de familia. Un día, Alazaïs Fauré, de Montaillou, cuando acarrea un saco vacío en la cabeza, se encuentra en la entrada del castillo local a Bernard Benet, que, como ella, es montalionés (I, 404); el tal Bernard quiere denunciar al inquisidor de Carcasona la «heretización» ya producida (antes de su muerte) del difunto Guillaume Guilhabert, hermano de Alazaïs. Esta se asusta, y al instante se declara dispuesta a cualquier cosa con tal proteger la memoria de su hermano; ciertamente, su memoria está amenazada, a igual título que su *domus*, por efecto retroactivo: «Le dije a Bernard Benet —cuenta Alazaïs— que le daría media docena de corderos, o una docena de corderos, o cualquier otra cosa que quisiera, para evitar aquella maldición, que llegaría a ocasionar perjuicio y anatema para mi hermano muerto y para su *domus*».

El empleo de parcelas del cuerpo humano con vistas a preservar simultáneamente la continuidad del linaje y la de la casa está vinculada a otros ritos mágicos del mismo orden; son usuales en el folclore occitano. Béatrice de Planissoles conserva la primera sangre menstrual de su hija como filtro amoroso para hechizar a su futuro yerno; y los cordones umbilicales de sus hijos como talismanes para ganar sus propios procesos. En ambos casos, estas parcelas orgánicas están dotadas de fecundidad, igual que las uñas y el pelo de Pons Clergue; sirven para salvaguardar la prosperidad del linaje (amor del yerno por la hija) y la de la propiedad (ganar los pleitos). Todavía en época reciente, las jóvenes languedocianas ponían una gota de sangre o una raspadura de su

uña en un pastel o en un brebaje, a fin de hacerse amar por un joven.[72]

En un plano de generalidad más amplia, las uñas y los pelos tomados del cuerpo de un cabeza de familia de Montaillou mantienen con la *domus*, donde se conservarán más tarde, una relación análoga a la relación que une a las reliquias de un santo con el santuario que las contiene: «Allí donde hay una parcela de su cuerpo, el santo está siempre presente».[73] Las teorías sobre el cuerpo durable de los reyes[74] vinculado a la continuidad de la casa real, se aplican igualmente al cadáver del jefe de familia de Montaillou, algunos de cuyos fragmentos bastan para mantener la permanencia carnal del linaje y el mantenimiento del fuego sagrado de la *domus*: «Pons Clergue ha muerto. ¡Vivan los Clergue!». De lo cual se deduce que las dos concepciones, la real y la campesina, la aristocrática y la plebeya, han debido de germinar en una época, desconocida para nosotros, sobre un mismo subsuelo de mentalidad mágica.

Última observación: el cura Pierre Clergue, según el testimonio de Fabrisse Rives, conservó los mechones de pelo y las raeduras de uñas de su padre, «y luego las de su madre». (Además, llevará el afecto que le profesa hasta el extremo de mandar enterrarla bajo el altar de la Virgen, en la iglesia de Montaillou).

La preocupación por la *domus* no es, por tanto, «patrilocal» o «matrilocal», sino ambivalente. Desde luego, los ciudadanos de Montaillou y de otras partes hablan en términos emocionados del *ostal* paterno o de la *domus* paterna: «Más valdría —declara el cura Clergue, pensando expresamente en la casa de su propio padre— que el hermano se casase con la hermana antes que recibir a una esposa extraña, y de igual modo que la hermana se casase con su hermano, antes de abandonar, provista de un abultado capital de dote con vistas al matrimonio con un esposo extraño, la casa paterna: en efecto, con ese sistema la casa resulta prácticamente destruida» (I, 255). La casa paterna es también aquella a la

que la hija de Montaillou, casada fuera del pueblo y aquejada más tarde de una enfermedad incurable, regresó para morir: «Esclarmonde, hija de Bernard Clergue [el hijo de Arnaud y de Gauzia Clergue] estaba casada con un hombre de Comus;[75] ella sufrió una enfermedad mortal; la trajeron a la casa de su padre, donde permaneció en cama tres años antes de morir. En el momento de su muerte, el otro Bernard Clergue [el hermano del cura] llevó a esta casa al herético que heretizó a Esclarmonde» (I, 416). La casa paterna es en última instancia la célula eventualmente infectada de la que se sospecha que inoculó la herejía a la pobre chica que se marchó de allí para casarse en otra parte: «¿Sabe el testigo si el *ostal* paterno de la mujer Fauré, en Lafage, fue antiguamente deshonrado por la herejía?», pregunta Jacques Fournier a un denunciante.[76] El *ostal* materno tiene mucha importancia en la región vasca, y en la montaña ariegense, debido a los azares de la transmisión de las herencias, también puede desempeñar un papel considerable: es para recuperar su *ostal* materno confiscado por las autoridades fuxeas debido a los comportamientos heréticos de su madre —quemada en la hoguera— por lo que Arnaud Sicre se lanza a una larga carrera de soplón (II, 21). El *ostal* materno crea, cuando existe como tal, estructuras matriarcales: el hijo que lo hereda por residir allí tiende a tomar el apellido de su madre, vinculado a la casa en cuestión, más que el de su padre.[77] Y el yerno, que viene a corresidir con su joven esposa en la casa de esta, tomará con frecuencia el apellido de su cónyuge, y no ella el suyo.

Tanto si procede de madre o —con más frecuencia— de padre, la casa de Montaillou, como toda *domus* pirenaica que se precie, tiene un jefe: *cap de casa* en zona andorrana, *dominus domus* en el latín de los escribanos que se interesan por el alto Ariège. Este *dominus domus* posee jurisdicción sobre su mujer y sobre sus hijos; pero también eventualmente sobre su madre. Alazaïs Azéma lo subraya con nitidez: «Mi hijo Raymond —dice— anti-

guamente llevaba vituallas a los hombres-buenos [a los perfectos] en una alforja o en un capazo; y no me pedía ningún permiso para ello, porque él era el amo de mi casa».[78]

Pese a lo cual, Alazaïs Azéma no se siente vejada por su hijo: ella también ama a los *hombres-buenos*. Ocurre, sin embargo, que el *jefe de casa* tiraniza a su madre, tanto entre el campesinado como entre la nobleza: «Estoy arruinada, he vendido mis bienes y he dejado en prenda a mis servidores; vivo humilde y miserablemente en la casa de mi hijo; y no me atrevo ni a moverme», dice Sthéphanie de Chateauverdun, echándose al cuello de su viejo amigo, el herético Raymond Pierre, ganadero (II, 417-418).

La opresión del jefe de la *domus* puede abrumar a un mismo tiempo a una esposa y a un padre anciano: Pons Rives, de Montaillou, es el amo autoritario de su *ostal* (I, 339-341); ha expulsado de él a su mujer, Fabrisse, porque el diablo, según dice, se la ha enviado; desde que ella está en la casa, es imposible recibir a los *perfectos* allí. En cuanto a Bernard Rives, el anciano padre de Pons, vive asustado en la *domus* donde reside, pero que ahora gobierna su hijo. Cierto día, su hija Guillemette, la esposa del otro Pierre Clergue (no confundir con el cura Pierre Clergue) viene a pedirle prestada una mula para ir a por trigo (del que carece) hasta Tarascon. Bernard Rives no puede sino responderle a Guillaume: «No me atrevo a hacer nada sin la voluntad de mi hijo. Vuelve mañana. El te prestará la mula». En cuanto a Alazaïs Rives, mujer de Bernard, y madre de Pons, está igualmente aterrorizada por el «jefecito» en que se ha convertido su hijo, auténtico tirano doméstico.[79] Ni chista.

La sumisión al cabeza de familia —desde el momento en que este tiene una personalidad suficientemente poderosa, atractiva y diabólica— puede convertirse en culto a la personalidad, hecho de admiración, de adoración. Bernard Clergue se entera en prisión de la muerte de su hermano el cura, que (desde antes de la muerte del viejo Pons Clergue) se había convertido en el verda-

dero jefe de la casa fraterna. Bernard se derrumba, ante cuatro testigos y gimiendo: «Muerto está mi Dios. Muerto está mi gobernador. Los traidores Pierre Azéma y Pierre de Gaillac han matado a mi Dios» (II, 285). Por tanto, Pierre Clergue ya había sido divinizado en vida por su hermano.

Observemos, sin embargo, que a pesar de esta indudable prepotencia varonil, las amas de casa de Montaillou, cuando su *ostal* tiene alguna importancia, tienen derecho al título de «madame» (*domina*): Alazaïs Azéma, simple campesina, es llamada *madame* por una vendedora de quesos; también es cierto que la comerciante espera venderle de esta forma su mercancía: «Madame, ¿queréis comprarme quesos?». Mengarde Clergue, mujer de campesino rico e incluso de notable, es calificada también de *madame* por las criaditas de su aldea (I, 312-314).

Dirigentes perecederos de una entidad con visos de inmortal, los sucesivos jefes de familia de una determinada casa; cada uno de ellos está investido con el derecho a designar sucesor, perjudicando a los demás descendientes o derechohabientes. Las tradiciones occitano-romanas de la mejora y de la facultad de mejorar parecen interferir aquí en cierta medida. Sobre este punto, el poder de los padres de familia o jefes de casa ariegenses es indudable: se sitúa en el lado opuesto de las tradiciones igualitarias de la costumbre normanda o angevina, cuya insistencia feroz y partidaria en la división equitativa del patrimonio entre todos los hermanos es bien conocida; o incluso entre hermanos y hermanas (caso del Anjou).[80] En el alto Ariège, es probable que se imponga la santa voluntad del padre, portador de las decisiones del linaje y de la injusticia sucesoria: «Había en Tarascon dos hermanos llamados de Aniaux o de Niaux, y uno de ellos era amigo de los heréticos. Tuvo dos hijos, y uno de estos hijos era simpatizante de la herejía. Su padre le dejó una gran parte de sus bienes y le dio en matrimonio a la hija de Bertrand Mercier porque la madre de esta era herética» (II, 427). Las costumbres ariegenses o

andorranas están basadas en la libertad testamentaria del cabeza de familia; preserva, en las mejores condiciones posibles, la *domus* contra la parcelación. No por ello son menos opuestas al irritante problema de los hijos supernumerarios, no destinados a suceder al cabeza de familia en el marco de la *domus*; al partir de la casa familiar, tan solo son portadores de una dote o de una «legítima». La dote es eminentemente personal: se separó de la *domus* de la en otro tiempo doncella, con ocasión del matrimonio de esta, pero no desaparece en modo alguno de la masa de bienes indivisos del nuevo hogar, al que está destinada como subvención; en caso de muerte previa del marido, sigue siendo propiedad de la viuda, y no de los herederos del uno o de la otra. «El cura Pierre Clergue —cuenta Béatrice de Plasnissoles tras su primera viudedad— me hizo llegar, gracias a un mensajero, un acta relativa a mi primer matrimonio; esta acta contenía la asignación de mi dote: en otro tiempo yo la había depositado en casa del cura. Y no me preocupaba para nada que me la restituyese, puesto que ya había dejado [se sobreentiende: con mi dote bajo el brazo] a los herederos de mi primer marido» (I, 233).

Tal como es, el problema de la dote resulta capital en una sociedad más bien pobre; el relativo estancamiento económico convierte cada matrimonio de una hija en un drama para la *domus*: esta se ve amenazada con una pérdida de sustancia a causa de la porción de haberes que se lleva en el hatillo la joven desposada. Pierre Clergue se pasa las noches en blanco, él, que desea la indivisibilidad del *ostal*, hasta el punto de que, como hemos visto, termina por justificar el incesto: «Mira —declara el cura a su hermosa amante en un momento de abandono y de fermentación ideológica—, nosotros somos cuatro hermanos (I, 225). (Yo soy cura, y no quiero esposa). Si mis hermanos Guillaume y Bernard se hubieran casado con nuestras hermanas Esclarmonde y Guillemette, nuestra casa no se habría arruinado, por culpa del capital [*averium*] que se llevaron las citadas hermanas en dote;

nuestro *ostal* habría quedado intacto y con una sola mujer que se hubiera traído a nuestra casa para nuestro hermano Bernard,[81] habríamos tenido bastantes mujeres (*sic*) y nuestro *ostal* sería más rico de lo que lo es ahora».

Esta extraña apología del incesto justifica igualmente, por incidencia, el celibato (no casto) de los eclesiásticos, así como el concubinato, frecuente en Montaillou. Ello se deriva del miedo que experimenta toda *domus* consciente y organizada ante la idea de perder sus «adherencias separables», entre las cuales figuran las *dotes* que se llevan las hijas, pero también la *parte* fraterna o *fratrisia* debida al hijo que, por no ser el mayor o por cualquier otro motivo, no se convierte en cabeza de familia; se encuentra desheredado de lo esencial, salvo de esa *fratrisia* que le es pagada por la *domus* o por el *jefe de la domus* a título de compensación: «Perdí mi parte fraterna (*fratrisia*) que tenía en Montaillou y tuve miedo [a causa de la Inquisición] de volver a la aldea para recuperarla», declara Pierre Maury, en Cataluña, en una conversación con Arnaud Sicre (II, 30).

Georges Platon, que ha realizado un estudio folclórico-jurídico del derecho andorrano en los siglos XVIII y XIX, ha descrito algunas de las consecuencias de esta primacía de la *domus* o *casa* en la época moderna.[82] Según este estudio, en la sucesión *ab intestato*, la consanguinidad domina sobre la afinidad (a lo cual cabe unir el hecho de que Béatrice de Planissoles no tiene ninguna parte en la herencia de su difunto marido: según la costumbre parisina y sobre todo valona, se habría beneficiado, por el contrario, de la comunidad de bienes).[83] El jurista andorrano menciona también, entre los efectos de la imposición de la *domus*, la autoridad despótica del cabeza de familia sobre los fragmentos de sucesión «legítimos» que deberían recaer en los hijos excluidos de la sucesión domiciliaria, y el reconocimiento oficial de la majestad del primer matrimonio, una especie de derecho de primogenitura global. Ello contribuye a impedir el desmenuza-

miento de las tierras que salen del *ostal*: el segundo y tercer matrimonios se ven reducidos a desempeñar el papel de comparsas sucesorios.

Ignoramos si estas disposiciones andorranas de época tardía se aplicaban en la casa ariegense del tiempo de Jacques Fournier. La primacía de la *domus* era en todo caso altamente característica de la libertad occitana y montañesa. En el Mas de Azil —como sin duda en muchas otras *bastides* (quintas)— durante este siglo XIII, a lo largo del cual aún subsistían en las regiones de lengua de *oc* algunos vestigios de servidumbre, los colonos pasaban a ser automáticamente libres en el momento en que habían construido su casa.[84]

Por central que sea en la cultura del alto Ariège, la *domus* se distingue más por las inversiones reales o afectivas que provoca, que por su valor de mercado: una casa de aldea o de pueblo vale 40 libras tornesas,[85] es decir, solo dos veces el precio de una biblia completa; dos veces más que el salario de una cuadrilla de asesinos a sueldo, y casi veinte veces menos que las sumas que Bernard Clergue gasta para librar a su hermano, el cura, de las garras de la Inquisición. La *domus* vale mucho para los sentimientos de los hombres del linaje que la posee; pero, puesta en venta, no produce beneficios impresionantes. Las dotes y las partes fraternas que se separan de ella, por débiles que sean y a pesar de las compensaciones dotales producidas en sentido inverso, siempre corren el peligro de ponerla en apuros, de arruinarla completamente. Por otra parte, la represión, que comprendió muy bien las estructuras etnográficas de la región de Aillon, rompe, destruye, quema o arrasa las casas de los heréticos. Si una comadre demasiado chismosa ha visto por la rendija de una puerta a Pierre Authié heretizando a un enfermo en una casa, ya tenemos la *domus* paterna o materna, en Prades d'Aillon, en trance de ser demolida por la Inquisición (I, 278). En Montaillou mismo, debido a ello, reina dentro de lo posible la ley del silencio: «si no quieres

que se te derrumben los muros de tu casa, cierra la boca», les dicen, en un impulso común, a las mujeres demasiado habladoras, Raymond Roques y la vieja Guillemette «Belote» (I, 310). Si tienes casa, ten la lengua quieta. En el mejor de los casos, la casa de un herético convicto no se ve reducida a cenizas; pero es confiscada por las autoridades del condado de Foix, sometidas en adelante a la santa voluntad de la Inquisición.[86]

Conviene que ahora describamos esta casa, frágil y quebradiza a pesar de su perennidad conceptual. La parte central, esencial, de la *domus*, es la cocina, o *foganha*, con las vigas festoneadas de jamones, protegidos de los dientes de los gatos; los vecinos, incluida una buena mujer como Alazaïs Azéma, completamente simplona a pesar de su título de *madame*, van allí a pedir prestado fuego, ese fuego precioso que se cubre por la noche a fin de evitar un accidente que reduciría a cenizas el *ostal* (I, 307; 317). Sobre el fuego vigila el ama de casa o *focaria*, la «mujer del hogar» como se llama a las concubinas de los curas en la diócesis de Palhars.[87] El hombre, sin embargo, no deja a las mujeres la carga entera de alimentar los fuegos: es él quien se ocupa de partir las astillas, *frangere teta*. Una batería de cocina a base de ollas de barro, sartenes, calderos, cántaros, escudillas, a veces decoradas, rodea el hogar. Batería siempre insuficiente, sobre todo en lo que respecta a los instrumentos de metal; se completa fácilmente según el método, clásico de Montaillou, con los préstamos de casa de la vecina.[88] Una mesa de comer, bancos para la comida y la velada están situados cerca del hogar; en torno a estos muebles se organiza con frecuencia, pero no siempre, una segregación bastante rigurosa de los sexos y de las edades, como todavía hace poco tiempo existía en el bajo Languedoc y en Córcega. El pastor Jean Maury, hijo de un campesino de Montaillou, cuenta a este propósito la cena en la *foganha* paterna, comida de cierta distinción, ciertamente, puesto que estaba convidado el *perfecto* Philippe d'Alayrac: «Era en invierno. Montaillou estaba cubierto

por una espesa capa de nieve. Mi padre Raymond Maury, mi hermano Guillaume, el herético Philippe d'Alayrac y Guillaume Belot [presente como vecino] cenaron en la mesa. Yo mismo, mis demás hermanos, mi madre y mis hermanas comimos sentados junto al fuego» (II, 471). La cocina es, como dicen expresamente nuestros textos, la «casa en la casa», la *domus* en el *ostal*, donde se come, donde se muere, donde se heretiza, o donde se dicen los secretos de la fe y los cotilleos de la aldea (I, 268-269): «En aquel tiempo —cuenta Raymonde Arsen, sirvienta de la casa Belot—, Bernard Clergue [el baile, hermano del cura] venía a casa de Raymond Belot, y hablaba con su suegra Guillemette Belot en la casa llamada cocina [*in domo vocata la foganha*] y me despedían momentáneamente (para que yo no oyera la conversación)» (I, 372).

La casa más íntima, llamada *foganha*, se encaja, pues, en la casa más amplia, llamada *ostal*, como una muñeca rusa en otra.

Puede dormirse en la cocina. Pero se duerme también, y sobre todo, en varias camas en habitaciones que rodean la cocina, o que se sitúan en el primer piso (*solier*). La casa de Montaillou ¿resulta holgada en su vasto terruño de montaña? Parece ser, en todo caso, algo más amplia que su homóloga de la región borgoñona, tan exigua, examinada por Pesez y Piponnier.[89]

Al parecer, sería bastante fácil establecer mediante excavaciones *ad hoc* el plano de las casas medievales de Montaillou, cuyos restos aún se adivinan al pie del castillo. A la espera de tal investigación, algunos textos nos esclarecen la disposición de las piezas. En Prades d'Aillon (aldea completamente análoga a Montaillou debido a la contigüidad de las tierras y a la similitud de los géneros de vida), la casa de Pierre Michel es descrita por su hija Raymonde: «En la bodega de nuestra casa había dos camas, una en la que se acostaban mi padre y mi madre, y la otra para el herético de paso. La bodega lindaba con la cocina, con la que se comunicaba por una puerta. En el piso de encima de la bodega no

se acostaba nadie. Yo y mis hermanos nos acostábamos en una habitación que estaba al otro lado de la cocina, la cual se encontraba, así, entre la habitación de los niños y la bodega donde dormían los padres. Por el exterior, la bodega daba, a través de una puerta, a la era de trillar».[90]

Es en una «bodega» de este género (*sotulum*), provista a la vez de toneles y de camas, donde Béatrice de Planissoles, que residía entonces en casa de su segundo esposo, Othon de Lagleize, hizo el amor por última vez con el cura Clergue de Montaillou, que había ido a su casa bajo identidad falsa; entretanto, su criada, Sybille Teisseire, de Montaillou también, paisana y cómplice de su señora, acechaba en la puerta de aquella bodega donde Béatrice, entre dos barricas, «mezclaba su cuerpo con el del cura».

Muchos textos confirman de este modo la existencia de una bodega junto a la cocina; y también de habitaciones con llave, provistas de camas y de bancos; cada una de ellas está prevista para una o varias personas que duermen en una cama común o separada. En casa de los Maury, simples campesinos-tejedores-pastores, el hermano mayor Guillaume Maury tiene su habitación, e igualmente la tiene la vieja Guillemette «Belote», madre y viuda, en casa de los Belot. Asimismo, el cura Clergue tiene dormitorio aparte en su gran casa familiar, suficientemente amplia para contener también una antesala en el primer piso. Estas habitaciones tienen ventanas, sin cristales, pero cerradas por postigos de madera. Se tira una piedra contra el postigo por la noche para atraer discretamente la atención de los residentes. Personajes más importantes y más intelectuales, como notarios y médicos —que no existen en Montaillou—, poseen además un escritorio (*scriptorium*) en su casa, y duermen en él.

En líneas generales, el hecho de tener un *solier* (primer piso encima de la cocina, que comunica con la planta baja por una escalera) es un signo exterior de riqueza: la construcción de un *solier*, como el que edifica en su casa el zapatero Arnaud Vital[91] es in-

dicativo de promoción social; o cuando menos significa voluntad —quizá falaz en este caso— de ascensión y de ostentación sociales. Solo los Clergue, los Vital (no tan ricos, por lo demás) y los Belot poseen en Montaillou, que nosotros sepamos, una casa con *solier*. La *foganha*, corazón de la casa, es de mampostería; el *solier*, y también las dependencias situadas en la planta baja, están construidas «a la ligera», con madera y adobe.

Cocina, *solier*, habitaciones, bodega, no son los únicos objetos del debate. Una parte de la casa, entre los agricultores de Montaillou, está reservada a los animales.

> Hace dieciocho años —cuenta Alazaïs Azéma— yo acababa de sacar mis cerdos de la casa; me encontré en la plaza del castillo [en Montaillou] a Raymond Belot, que se apoyaba en su bastón. Él me dijo:
>
> —Entra en mi casa.
>
> Yo le respondí:
>
> —No, porque me he dejado la puerta abierta.

Según este texto, hombres y cerdos hacen, por tanto, casa común, y quizá haya incluso una misma puerta de salida para los hombres y para el estiércol. Asimismo, Pons Rives, el hijo de Bernard Rives, encierra su mula o su asno en su casa. Guillemette Benet, llegada la noche, encierra sus bueyes en su casa, cuando regresa de la labranza. Guillaume Bélibaste piensa en criar un cordero en su casa, *in domo sua*. Todas las mañanas, Jean Pellisier, pastorcillo de Montaillou, hace salir sus ovejas de la casa. Los hombres, incluso enfermos, duermen con los animales (¿a fin, quizá, de aprovechar el calor emitido por esos «radiadores naturales»?). «Guillaume Belot —cuenta Bernard Benet— trajo a Guillaume Authié el herético al lugar en que estaba acostado, enfermo, mi padre, Guillaume Benet; esto ocurría en la parte de nuestra casa donde dormía el ganado»[92].

La casa posee también variadas dependencias: un patio o corral linda con ella: allí se toma el sol en compañía de la volatería.

Generalmente está decorada con un montón de estiércol sobre el que trepa alguna criada curiosa que de este modo puede espiar, a la misma altura del *solier*, lo que sus patrones y *perfectos* se dicen. El corral se prolonga en la era de trillar el grano. Las mujeres más importantes —como las de los Marty en Junac, y algunas otras — tienen corral y huerto, *boat* (establo para bueyes), palomar, porqueriza junto al huerto, pajares o *bordes* para la paja al otro lado del corral o junto a una fuente, aprisco o *corral* para corderos, pegado a la *domus* o alejado de esta. Pero esas mujeres importantes apenas si son típicas de Montaillou. En la calle suele haber, igual que hoy, un banco o una mesa al aire libre, al lado de la puerta de la casa, para calentarse al sol o para charlar con los vecinos.[93] Los problemas de cierre de la casa están lejos de hallarse siempre resueltos: cuando la vivienda no tiene más que una planta baja (lo más frecuente), se puede alzar con la cabeza el reborde del techo de tablilla, para mirar indiscretamente lo que ocurre en la cocina (II, 366). (El techo-terrado es, en efecto, plano, o casi; de este modo puede servir de almacén para las gavillas de trigo, o de tribuna de arengas para las comadres; en los Pirineos catalanes no adoptará su inflexión actual hasta el siglo XVI).[94] Para penetrar en la casa, a veces basta con apartar una tabla o un listón. Los tabiques son tan delgados que se oye todo de una habitación a otra, incluidas las conversaciones heréticas de una dama con su amante (I, 227). Entre dos casas contiguas de Montaillou, un agujero eventual permite pasar de una vivienda a la siguiente. «Guillaume Benet debe entender realmente de heréticos —revela Raymond Testanière en vena de denuncia— porque en la época en que las gentes de Montaillou eran prendidas por la Inquisición de Carcasona había un agujero entre la casa de Bernard Rives (donde los heréticos tenían su oratorio) y la casa de Guillaume Benet. Por este agujero, los citados heréticos pasaban de una casa a la otra». Montaillou, desde este punto de vista, es un auténtico termitero: habían practicado otro pasaje directo

que permitía a los *perfectos* pasar sin ser vistos desde la casa de Bernard Rives, ya mencionada, a la de Raymond Belot.[95]

Más allá de estas apariencias materiales, no siempre halagüeñas, lo que aquí me interesa en primer lugar es el cargo de hombres o el cargo de almas del *ostal*: la demografía de la *domus* se sale con frecuencia, y de diversas maneras, del marco estricto de la «familia» propiamente dicha, es decir, de la pareja paterna y los hijos. Tal desbordamiento se produce ante todo por el hecho de la presencia de criados en el hogar. Jean Pellissier, pastor, originario de Montaillou, realizó diversas estancias en casa de uno o de otro, fuera de su aldea, para formarse o para confirmarse en su profesión. Luego vuelve a su comarca; pero en lugar de residir en su casa natal, habita durante tres años, a título de pastor, en casa de Bernard y de Guillemette Maurs, casados. Se ignora lo que recibía como salario. También habita en esta *domus* de los Maurs —además de Jean Pellissier— su hermano Bernard, que no es pastor, sino criado de labranza (*labrator vel arator*).[96] También se encuentran en el hogar de Bernard Maurs sus dos hijos y, finalmente, su propia madre, Guillemette Maurs la vieja, viuda (III, 161). En total, estamos pues en presencia de una familia no estrictamente «nuclear»: comprende una pareja, dos hijos, una ascendiente y dos servidores. La estructura mixta de domesticidad, de familia y de vecindad no se detiene ahí: lindando con la casa de Bernard Maurs se encuentra la de su hermano Pierre Maurs, casa catarizante también, y en guerra declarada con el párroco Clergue (a la mujer de Pierre, Mengarde Maurs, le cortarán la lengua un día por haber hablado mal de su cura). Estas dos casas Maurs, a la vez fraternales y vecinas, forman una unidad de trato y de sociabilidad: «En la época en que yo vivía en casa de Bernard Maurs —dice el pastor-criado Jean Pellissier—, frecuentaba mucho la casa de Pierre Maurs.» (III, 76).

Además de la pareja, de los hijos, de otros descendientes, ascendientes, o colaterales, y de los domésticos varones, la casa

puede ampliarse también con una o varias sirvientas; algunas de estas sirvientas son simplemente hijas naturales, tales como las que emplea regularmente la *domus* Clergue: así, Brune Pourcel, bastarda, fue engendrada por Prades Tavernier, tejedor herético, convertido ahora en *perfecto* (no le molestaba que de vez en cuando ella lo adorase, según el rito cátaro). Tras su tiempo de servicio en la casa de los Clergue, sobre la que aporta algunos sabrosos detalles a la Inquisición, Brune Pourcel se casa y luego enviuda; vive entonces, excriada y mujer pobre, en su propio *ostal*, muy indigente; pasa el tiempo mendigando, *chamarileando*, robando o pidiendo prestado el heno, la leña, las nabas y el cedazo de cerner la harina. Brune Pourcel está llena de supersticiones: en casa de los Clergue, corta el pelo y las uñas de los cadáveres de sus patrones, y teme a las lechuzas y a los pájaros nocturnos, que son diablos que vienen por encima del tejado o por encima de su casa para llevarse el alma de *Na Roqua* (*madame* Roques), recién fallecida. Pero es justo reconocer que estas supersticiones no caracterizan solamente el estado de sirviente-bastarda de Brune; las profesa en común con muchos otros habitantes de la aldea.[97]

Otra criada igualmente marcada por un origen ilegítimo: Mengarde. Es hija natural de Bernard Clergue. En el domicilio de su padre, donde reside, se encarga de la cochura del pan y lava en el arroyo las camisas de los *perfectos*, de una lencería más fina que la que llevan los simples campesinos de Montaillou (I, 416-417). Más tarde se casará con un labrador.

Conocemos mejor a las sirvientas (no bastardas) que trabajan en casa de los Belot que a las de la *domus* Clergue,[98] como, por ejemplo, a Raymonde Arsen, que será condenada en 1324 a dobles cruces amarillas debido a su trato con heréticos. Originaria de Prades d'Aillon (cerca de Montaillou), esta pequeña Raymonde procede de un *ostal* pobre, pero no mísero; es hermana de Arnaud Vital, zapatero de Montaillou, guarda comunal de las cosechas y meseguero. En su primera juventud, hacia 1306, se

coloca como sirvienta en la ciudad, en la casa de Bonet de la Coste, en Pamiers (I, 379 ss.). En casa de este señor, un día coincide con Raymond Belot (de Montaillou), de quien es prima hermana (I, 458); este ha ido al mercado para comprar una carga de trigo. Raymond le propone a Raymonde que vaya a su casa contratada como sirvienta. La casa Belot, considerada muy rica (I, 389), comprende al propio Raymond (I, 371), a su hermano Guillaume, a su hermana Raymonde y a su otro hermano, Bernard, a punto de casarse con Guillemette, nacida Benet (esta Guillemette es la hija de Guillaume Benet, cuya casa está situada a pocos metros de la de los Belot: una vez más, los lazos de vecindad, de alianza, de parentela y de domesticidad se refuerzan mutuamente). En el hogar de los Belot también vive la madre de Raymond, llamada Guillemette, viuda. Por tanto, en esta casa residirán, en total, una pareja casada, sus hijos, los hermanos mayores y hermana (solteros) del marido, la anciana madre viuda[99] y una sirvienta. Además de algunos otros, de los que hablaré a continuación.

Raymonde Arsen explica a Jacques Fourier por qué la contrataron los Belot como sirvienta: «Raymond y sus hermanos —dice— querían dar en matrimonio su hermana Raymonde a Bernard Clergue, hermano del cura» (I, 370). Aliar los hermanos Belot con los hermanos Clergue, mediante una hermana a quien lanzan como una flecha de unos a otros, es fusionar dos de las más influyentes fratrías de Montaillou, hasta entonces distintas. Es completar el eje Belot-Benet ya mencionado (pero que no se concretará en matrimonio hasta poco después de la contrata de Raymonde Arsen), por una triple alianza, Benet-Belot-Clergue. Es yuxtaponer a los viejos vínculos de amistad los más sólidos aún, atados con el matrimonio. Mengarde Clergue (madre de Bernard) y Guillemette Belot, madre de Raymonde, eran en efecto dos viejas amigas mucho antes de que sus hijos se casaran (I, 393). Finalmente, una vez más, como en el caso del «binomio»

Belot-Benet, las bodas derivan de la vecindad: la casa Belot no está separada de la casa Clergue más que por la anchura de la calle de la aldea (I, 372, 392). A pesar de estas premisas favorables, y de esta combinación de vecindad, de matrimonio, de padrinazgo y de amistad, la triple alianza de los Belot, de los Benet y de los Clergue (que era también una cuádruple alianza… con la herejía, puesto que los Benet eran aliados de los Authié) resistirá mal los ataques violentos de la Inquisición.[100] Por lo menos, en el terruño atestiguaba cierta filosofía del matrimonio.

Así pues, en casa de los Belot, contratan a una sirvienta (Raymonde Arsen) para compensar la marcha de una hermana (Raymonde Belot): las funciones de esta hermana en la *domus* fraterna antes de su partida debían de parecerse mucho a las de una criada para todo. Digamos que la contrata de Raymonde Arsen se sitúa en un punto particular del ciclo familiar (marcha de una hermana); mientras que la contrata de un criado de labranza y de un pastor (Jean Pellissier) en casa de los Maurs se inserta en otro punto característico del ciclo familiar (en el momento en que los hijos de una pareja de jóvenes agricultores, que correside con la madre del marido, son aún demasiado jóvenes para servir de mano de obra en la explotación agraria).

La proposición de contrata, formulada por Raymond Belot a Raymonde Arsen en el domicilio apameo de Bonet de la Coste, se sitúa, pues, en la intersección de varias estrategias: estrategias de familia, de alianza, de empresa. A esta proposición, Raymonde Arsen, la joven criada, responde de manera evasiva: «No puedo aceptar esta oferta por ahora —le dice a Raymond—, porque tengo tarea y contrato con mi amo Bonet hasta el próximo San Juan Bautista [24 de junio] y estamos en Pascua […] por San Juan pensaré para saber si voy o no voy a vuestra casa» (I, 370).

Este pequeño diálogo, de época pascual, ilustra la modernidad del vínculo contractual en el Alto Ariège: en esa región, la servidumbre es nula o, en cualquier caso, insignificante; y la depen-

dencia señorial poco vinculante. A fines de junio, Raymonde Arsen se decide: se despide de su amo Bonet y va a buscar a su hija (natural), llamada Alazaïs, a la que había dado a criar en Saint-Victor. Luego, con su hatillo al hombro o sobre la cabeza, y con la niña en brazos, sube hacia las montañas que dominan Pamiers en dirección al sur. Llegada a Prades (cerca de Montaillou), confía su hija a otra nodriza también llamada Alazaïs: esta se llevará a la niña, para cuidarla, a la aldea de Aston (actual Ariège). Raymonde Arsen vuelve a bajar luego hacia el territorio del actual departamento del Aude, a fin de trabajar en la siega en el valle de Arque.[101] Luego vuelve a Prades d'Aillon, tierra de altura donde la cosecha del grano, por necesidad climática, es más tardía. Por tanto, Raymonde Arsen ha vivido durante un corto estío, *fuera de casa*, una vida de niña-madre itinerante, segadora y marginal; solo deja esta existencia girovaga para establecerse nuevamente como sirvienta en casa «de Raymond Belot y sus hermanos»,[102] casa de la que Raymonde Belot acaba de marcharse como estaba previsto, antes de la siega, a fin de casarse con Bernard Clergue.

En esta familia de los Belot, donde se queda un año (duración canónica de un contrato de trabajo), Raymonde Arsen es relegada fuera de la «casa» en el sentido estricto del término: su yacija, que ella prepara por la noche, está entre las pajas del pequeño granero al fondo del patio, y este pajarcito (*borda*), de lo más rústico, le servirá de habitación. El trabajo diurno de Raymonde consiste, sobre todo, en ocuparse del pan en el horno de la casa y en hacer la colada de la ropa. Es cierto que Guillemette «Belote», la anciana madre, se encarga de una parte de las tareas domésticas: amasa con sus propias manos el pan delicado de los *perfectos* de paso; de este modo actúa en honor de Guillaume Authié (fiel habitual de la casa Belot), que pasa en el *solier* de esta *domus* largas estancias, vestido de azul oscuro y de verde sombrío (I, 458).

La presencia de Guillaume Authié en el *ostal* de los Belot nos proporciona, con ocasión de un matrimonio, una verdadera «foto de familia», y Raymonde Arsen, como miembro del grupo doméstico, forma parte de ella. Esta reunión tiene lugar con ocasión del matrimonio entre Bernard Belot y Guillemette Benet (I, 371), matrimonio que acaba de tupir más todavía, como se ha visto, toda una red de relaciones anteriores, puesto que Guillaume Benet, padre de la prometida y vecino de los Belot, era por otra parte y desde hacía mucho tiempo padrino de Guillaume Belot, hermano del novio (I, 389). En el momento de la «instantánea» de la fiesta familiar organizada con ocasión del matrimonio, Guillaume Authié ha descendido de su *solier* —alcándara— hasta la cocina donde se han agrupado todos. Los hermanos Belot están sentados en un banco. Las mujeres de la *domus*, segregadas, se han colocado en otro banco pequeño, más abajo. En cuanto a nuestra Raymonde Arsen, está algo apartada, al lado del fuego, sosteniendo en brazos al bebé de la joven Alazaïs (otra hermana de Raymond Belot, casada en otro lugar, pero presente ese día para la ceremonia [I, 370-371]).

Luego, Raymonde Arsen dejará la casa de los Belot y se casará con Prades d'Arsen (cuyo apellido, con el que la conocemos, adoptará): rizando el rizo y volviendo por el sesgo de esta unión a su aldea natal, Raymonde Arsen se instalará en Prades d'Aillon, en casa de su marido (I, 370-377). Obsérvese que el hecho de haber engendrado un hijo natural en una fase anterior de su vida no le impedirá en modo alguno encontrar cónyuge.

Una vez se ha marchado Raymonde Arsen, todavía no estamos en paz con los «domésticos hembra» de la casa de los Belot; entre estos se encuentran huellas de otra sirviente, que cumple también función de concubina. Raymonde Testanière, llamada *Vuissane*, de Montaillou, se quedó tres años, hacia 1304-1307, en casa de los Belot (I, 455-470). Amante de su patrón Bernard Belot, tuvo de él por lo menos dos hijos, uno de ellos llamado Ber-

nard; no parece que esta relación de amor ancilar, oficializada por la corresidencia, haya chocado a nadie —madre, hermano, hermana o comadre— en la *domus* o en la aldea. (Además de amante de Vuissane, Bernard Belot también era muy emprendedor: ¿no había intentado violar a la esposa de su compatriota Guillaume Authié el montalionés? De ahí el encarcelamiento del rústico personaje [I, 411], que no salió de prisión sino pagando 20 libras de multa[103] a los habitantes del condado de Foix; y de ahí, sobre todo, la *frialdad* comprensible, si no duradera, entre Bernard Belot y Guillaume Authié).

Raymonde Testanière, llamada Vuissane, no tuvo mucha suerte, desde luego, con su amante, inquilino y patrón, Bernard Belot. Le dio hijos, se *mató* literalmente a *trabajar* para las gentes de la casa, con la esperanza de ser desposada por su jefe. Pero Bernard no quiere casarse más que con una herética de la aldea, como la hija de Benet, en la que podrá confiar. Y Vuissane, por desgracia para ella, no catariza en esa época… ¿Hay que añadir que los Testanière son mucho menos acomodados que los Benet?

Al lado de los criados de ambos sexos puede encontrarse también en tal o cual casa (rica dentro de lo que cabe) de Montaillou un pensionista, por regla general no casado: así es como la casa de los Belot, decididamente amplia y populosa, aloja en cierto momento a Arnaud Vital, zapatero de Montaillou y hermano de la criada Raymonde Arsen (ya mencionada). Herético y vestido para el caso con una «sobretúnica» de color azul, Arnaud suele guiar a los *perfectos* por la montaña.[104] Ocupa en casa de los Belot, mediante alquiler o servicios diversos, una habitación o simplemente una cama que comparte con alguien. Su taller de zapatero se encuentra en otra casa de la parroquia. Arnaud, como muchos remendones, es un donjuán de aldea. Fue amante de Alazaïs Fauré, que le amaba y a la que instruyó en la fe de los heréticos; más tarde, Alazaïs se dedicó a convertir a esta fe a su padre y a su hermano. En casa de los Belot, donde estaba, como se

ha visto, en calidad de huésped, Arnaud Vital le hizo un día a Vuissane Testanière, otra corresidente y sirvienta, el «truco de la gallina»: le dio una gallina para que la matase (acto que desde el punto de vista cátaro-metempsicótico constituía un crimen). Vuissane trató, pues, de torcerle el cuello a aquel volátil, pero no se sintió capaz de matarla. Tras haber establecido de este modo su prestigio, Arnaud, en la misma casa de los Belot, intentó violar a Vuissane. Ella hizo fracasar fácilmente la empresa objetándole el carácter incestuoso que su relación iba a cobrar por este hecho: «¿No tenéis vergüenza? —le dice a Vital, encarándosele—. Olvidáis que soy la amante de vuestro primo hermano (y hospedero) Bernard Belot, de quien tengo hijos» (I, 457-458). Vencido por esta dialéctica, Arnaud renuncia, pues, a su tentativa de violación. Continúa viviendo bajo el techo de los Belot, e incluso se casará con otra criada de la *domus*, llamada Raymonde. Matrimonio desgraciado. Arnaud, en la mejor tradición de ciertos maridos pirenaicos, permanecerá extrañamente silencioso con su joven mujer; siempre activo, pasará fuera de casa noches enteras, para ir en busca de nuevas amantes, como Raymonde Rives y Alazaïs Gavela.[105] Por lo menos este matrimonio señalará el fin de la corresidencia de Arnaud, como huésped o inquilino, con los Belot. Dos meses después de las bodas, la nueva pareja de los Vital dejará la casa de los Belot e irá a establecerse en su propia *domus*, que por lo demás prosperará. Una de las reglas no escritas del *ostal* de Montaillou es, en efecto, que puede hospedar a adultos de toda clase. Pero, por regla general, no vive allí mucho tiempo más que una sola pareja casada.[106]

A pesar de esta única restricción, el *ostal* de los Belot es un poco la casa de Tócame Roque: sirvientas, pensionistas y *perfectos* se codean con la familia propiamente dicha: unos fornican, es decir, violan; otras heretizan, a cual mejor, del pajar a la cocina, y de la bodega al granero. Esta *domus* es rica y compleja. A imagen de otras *domus* importantes de Montaillou, entre las que se cuen-

ta la de los Maury, esta se distingue por un sentido generoso de la hospitalidad, que implica deberes en los dos sentidos. Proferir amenazas bajo el techo de quien os ha recibido en su casa es comportarse como un patán: «¡Te atreves a amenazarme en mi propia *domus*!», exclama Guillemette Maury dirigiéndose a su primo segundo (de Montaillou) Jean Maury: recibido por ella, este, tras algunas disputas, la había amenazado con hacerla encarcelar (II, 484-485). Por lo demás, Guillemette tratará de vengarse de esa descortesía envenenando a su primo con sal de mercurio: tentativa fallida.

Los problemas de las dimensiones de la *domus* no afectan solo a la presencia de criados, de criadas, de invitados o huéspedes entre sus muros. Uno puede hacerse igualmente la pregunta que va unida a esta: ¿cuál es la ordenación que predomina? ¿Familia no nuclear? ¿O familia nuclear (no siendo el núcleo sino la pareja misma, dotada por regla general de hijos jóvenes)? Las indicaciones ya dadas orientan la respuesta: existen en Montaillou núcleos truncados (viudas que viven solas, o con un hijo); parejas «nucleares» con hijos; parejas cargadas de hijos y con un ascendiente (abuelo viudo, o, con más frecuencia, abuela viuda); fratrías muchas veces apoyadas en una anciana madre, y en ocasiones en ambos progenitores, y en las cuales solo uno de los hermanos corresidentes está casado (los demás hermanos y hermanas, aun siendo adultos, permanecen solteros durante el tiempo limitado —por causa de su soltería— en que viven en corresidencia).[107] Con todo, el modelo puramente nuclear sigue siendo preferentemente mayoritario, si bien no constituye, ni mucho menos, el monopolio local de las «estructuras corresidenciales».

De hecho, la ordenación en cuestión es cronológica.[108] La misma familia es *sucesivamente* ampliada, luego nuclear, luego ampliada, y vuelta a empezar; tomemos el caso imaginario de una familia a la que llamaremos Vidal; este caso es el más cer-

cano posible al de los Clergue, Belot, Benet, Rives y otras casas montalionesas conocidas por nosotros. En el punto de partida, estamos en sistema *nuclear*: los padres Vidal y sus hijos corresiden con toda normalidad; luego, con la muerte del padre de familia, tenemos un «núcleo truncado»; rápidamente se convierte en *fratría* por el relativo desdibujamiento de la ascendiente que sobrevive. En otros términos, Vidal padre muere; su mujer, Guillemette, adopta rápidamente un estatuto de viuda-matriarca respetado; vive medio retirada (en la habitación que a este efecto se le reserva), pero vigila toda la casa; uno de sus hijos mayores accede al puesto de *jefe de ostal*.

Después, de nuevo, la familia se «amplía» (moderadamente): uno de los hermanos Vidal, Bernard, se casa: la nueva pareja correside algún tiempo con los otros hermanos, y con la anciana madre, siempre presente. Finalmente la *domus* se vuelve *nuclear* de nuevo: la vieja Guillemette muere; los hermanos Vidal, salvo Bernard, abandonan la casa familiar; tratan de construirse un *ostal* en otra parte, o bien entran (sobre todo por matrimonio) en otra morada; de esta forma harán *domus* aparte; o incluso se convierten en pastores… o en cautivos de la Inquisición. Por tanto, Bernard Vidal, su mujer y sus hijos, que forman entre todos un *núcleo* simple y completo, se quedan solos a bordo.

Es evidente que los fenómenos de contrata, y de posterior licenciamiento, referidos a los domésticos y a las criadas, coinciden con los puntos nodales y con las fases características de este ciclo familiar. Estos «puntos» y estas «fases» corresponden, por ejemplo, a la infancia de los hijos; subsiguientemente, a su paso al estado de trabajadores a la fuerza; a la partida de una muchacha para un domicilio conyugal fuera de la *domus*, etc.

En ciertos casos, muy minoritarios, se puede llegar incluso a la familia *plenamente* ampliada. Esta es *multigeneracional*: implica la corresidencia del padre y de la madre con la pareja que forman el hijo-sucesor y su esposa (en Montaillou únicamente la familia

Rives, que comprende dos generaciones de esposos con cuatro personas, responde a esta definición: una pelea interna hará, por lo demás, que esta cuádriga se rompa, siendo expulsada la nuera en última instancia por incompatibilidad de caracteres).

En su segunda modalidad, la familia plenamente ampliada y *multifraternal*: es una *frérèche* (grupo de hermanos). Cuenta entonces con dos hermanos, o un hermano y una hermana, con sus cónyuges respectivos. Corresiden los cuatro, rodeados de sus hijos (en el propio Montaillou no se conoce ningún caso de este tipo; sin embargo he encontrado algunas auténticas *frérèches* fuera de mi aldea de referencia, en otras localidades del alto Ariège, en la época considerada).

En total, estas formas supremas de «ampliación» familiar (multigeneracionales o multifraternales) son conceptualmente realizables, pero no muy frecuentes entre nosotros. La mortalidad mata demasiado pronto a los adultos viejos (sobre todo a los paquidermos machos): su pareja no tiene tiempo, por tanto, de formar «cuádriga» con el joven matrimonio corresidente formado por su hijo o por su hija. Por otra parte, ni las costumbres ni el sistema algo exiguo de la explotación agrícola autorizan fácilmente las grandes *frérèches*. Desde luego, florecerán un día. Pero más tarde. En los territorios meridionales del siglo XV, agrandados por la despoblación. Y también en las vastas aparcerías de la Toscana y del Borbonés, a principios del Renacimiento.

La *domus*, finalmente, no se concibe sin redes genealógicas; estas la religan a otras *domus* parientes y vivas mediante el juego de la *consanguinidad* o *parentela*. La prolongan también hacia el pasado, bajo los auspicios del *genus* o del linaje, que no es otro que la *domus* considerada desde un siglo antes o cuatro generaciones hacia arriba, como máximo.

A veces se hizo del linaje uno de los valores esenciales de las sociedades antiguas. Eso es cierto, desde luego, para la nobleza.

Pero por lo que concierne a Montaillou, el sentido de las continuidades de linaje corresponde a un valor local, y rural, que resulta de segundo o de tercer orden; está subordinada al que se encarna primero en la *domus* misma, por hallarse definida esta, en el presente caso, en sentido restringido, como grupo doméstico y familiar de personas vivas que corresiden bajo el mismo techo. En resumidas cuentas, la conciencia del *genus* está bastante viva, sin más, en nuestra parroquia y en el alto Ariège: los campesinos hablan de buena gana de tal o cual persona que viene de *raza de curas*, de *raza de mentirosos*, de *raza de heréticos*, de *malvados* o de *leprosos*. (Empleo aquí el término popular «*raza de*...» para traducir cómodamente *genus;* sería más correcto y científico traducir esta palabra latina por expresiones como *linaje de curas*, etc.). La lepra, con su transmisión por contagio, de padres a hijos jóvenes, ofrece a los naturales del condado de Foix el ejemplo, según creen ellos, de la continuidad genética o de «linaje» en cuatro generaciones. (De hecho, por lo que se refiere a la lepra, se trata científicamente de una continuidad *pseudo-genética*, por ser infecciosa; pero nuestros aldeanos ignoran este detalle...). La conciencia del hecho del linaje no deja de existir entre los humildes. El pastor Pierre Maury, de Montaillou, da a entender de modo implícito que un linaje es completamente bueno o completamente malo, o completamente cátaro, o completamente soplón; pero el notable y *perfecto* Raymond Yssaura de Larnat le responde con filosofía, hablando del *genus* Baille-Sicre, productor de un soplón de altos vuelos: «En cualquier linaje hay gentes buenas y malas».

En líneas generales, el *genus* (o bien, como nuestras gentes lo definen a veces, la *domus*, considerada «en sentido amplio», en su continuidad de linaje) es portador del apellido, transmitido por línea paterna, o bien, a falta de esta, materna.[109]

Más presente y con más peso que el *genus* —linaje— se muestra la *parentela* o *consanguinidad*. Está formada por primos y parientes de toda especie que habitan otras *domus*, en la misma al-

dea o en localidades próximas o lejanas. Cierto día, el pastor Pierre Maury, de Montaillou, rapta a su hermana Guillemette con el consentimiento de esta porque es molida a palos por su marido, que además comete el error de no ser herético (III, 149-153). Una vez que el rapto ha tenido éxito, Pierre Maury se plantea inmediatamente la angustiosa pregunta: «Y si algunos de la parentela del marido nos siguiesen para recuperar a Guillemette, ¿qué haríamos nosotros?».[110]

En resumen, la *domus* está en el centro de una encrucijada de vínculos de importancia variable: incluyen a la *parentela*, pero también la *alianza*, anudada entre dos *domus*, por la mediación de un matrimonio. Incluyen también la *amistad*, nacida de enemistades comunes, materializada, eventualmente, por la concesión de un estatuto de compadre o de comadre. Concierne, finalmente, *last but not least*, a la vecindad.

Todo esto entraña secuelas de solidaridad. La de *vecindad* puede jugar precisamente para el descrédito de un vecino, contra el que se han coaligado todos los demás: «Cuatro de mis vecinos, de los cuales uno era mujer y otro cura, urdieron un complot contra mí para hacerme perder mis bienes y para denunciarme a la Inquisición como herético», declara Arnaud de Savignan, yesero de Tarascon (III, 432). La solidaridad de familia me parece sin embargo importante, por la misma razón que esas estructuras «vecinales» de la que con frecuencia resulta inseparable. Cuando se ciernen amenazas de denuncia contra los misioneros cátaros Pierre y Guillaume Authié, a quienes Pierre Casal reprocha el robo de una vaca, todo el clan de los Belot y de los Benet, aliados entre sí y aliados de los Authié por matrimonio, se enciende y se encoleriza hasta el punto de amenazar de muerte a los presuntos soplones y soplonas, entre los cuales figura Alazaïs Azéma, de Montaillou. «Ten cuidado. Si denuncias, muerta eres», le dice Guillemette Benet a Alazaïs. Raymond Belot es más cate-

górico aún: «Uno de estos días —le grita a esa mujer— encontrarán tu cabeza separada del cuerpo».[111]

Una *vendetta* típica de estas solidaridades familiares es la de Guillaume Maurs, hijo de una *domus* de Montaillou, que los Clergue condenan a la ruina. Guillaume Maurs, su padre y su hermano fueron apresados por la Inquisición en agosto de 1308 con el «todo Montaillou». Esta detención es consecuencia de unos chivatazos, de los cuales el cura Clergue, dando marcha atrás y renegando de sus amistades cátaras, se ha hecho cómplice. Guillaume es liberado pronto de la prisión donde siguen estando otros dos miembros de su familia; cerca de Montaillou, se da de bruces con el cura; aprovecha la ocasión para reprocharle vehementemente su conducta (II, 171). Pierre Clergue, que comprende perfectamente la cohesión doméstica, le replica en el mismo tono: «Os haré pudrir a todos en la cárcel de Carcasona, a todos los Maurs, a ti, a tu padre, a tu hermano y a todos los de tu *domus*».

Pierre Clergue mantendrá su palabra mucho más allá de sus propias invectivas: con ayuda de su hermano el baile, hará, nada más ni nada menos, que le corten la lengua a Mengarde Maurs, madre de Guillaume, por «falso testimonio». En compañía de los demás Clergue, transformados en corchetes, también tratará por todos los medios de que arresten a Guillaume Maurs, (II, 176; 178). Llevará a cabo una *vendetta* contra el *ostal* entero de los Maurs, si bien será más «domiciliaria» de lo que sería más tarde la verdadera *vendetta* corsa, que habría de revelarse ampliamente «consanguínea».

Volvamos al final del diálogo citado Maurs-Clergue; este final se presenta, simétricamente, como una declaración de *vendetta*, a base de represalias, por parte de Guillaume Maurs: «¡Me vengaré —grita el cura—, guárdate de mí y de todos mis partidarios!». Tras estas palabras, se separan; Guillaume no tiene más que bus-

car refuerzos entre su fratría, entre sus amigos y los aliados de sus amigos.

En 1309, Guillaume Maurs se refugia en Ax-les-Thermes. Su hermano Raymond Maurs, y Jean Benet, de otra *domus* perjudicada por los Clergue (aunque vinculada conyugalmente a los aliados de estos), se unen a él. Los tres juran vengarse sobre el pan y sobre el vino: matarán al cura, y para ello pondrán su magro haber en común a fin de que nada falte en su empresa (II, 171). Se trata de un verdadero pacto de hermanamiento (juramento sobre el pan y el vino, comunidad de haberes). De 1309 a 1317, los conjurados llevan a cabo en persona, o mediante sicarios asalariados, varias tentativas de asesinato contra Pierre Clergue. Guillaume Maurs, pastor proscrito, está tan preocupado por vengarse, que los curas que le confiesan se niegan a darle la comunión a causa del odio que alienta en su corazón contra Pierre Clergue (II, 173). Lleva la venganza pintada en su rostro. Si la olvidase, sus amigos y camaradas pastores se encargarían de recordársela. Cierto día que Guillaume se pelea con Pierre Maury, este, que no se muerde la lengua, le recuerda su vocación específica de *vendettista*: «Combate contra el cura de Montaillou y no contra nosotros —le dice Pierre a Guillaume (II, 178)—, que él te dará ajo y agraz» (dicho de otro modo, en nuestra lengua, que él te dará qué hacer). Será preciso el desaliento de uno de los miembros de la asociación (Pierre Maurs) —menos tenaz que un *vendettista* corso— y la falta de oportunidades válidas, para que fracase la última tentativa de asesinato contra Pierre Clergue. No fue por no haberlo intentado: para esta última tentativa, Guillaume Maurs había reclutado a dos asesinos catalanes a sueldo, a los que había hecho venir expresamente de Gerona, mediante la suma de quinientos *sous*, todo incluido, en caso de éxito (II, 190).

La *vendetta* Maurs es un ejemplo extremo. Pero la solidaridad familiar también juega en casos más prosaicos: un pariente polí-

tico intercede ante las autoridades del condado de Foix, y hace que intervengan las redes de amigos en favor de uno de sus parientes, acusado de violación (I, 280): *right or wrong, my family*. Para comprar cien corderos que no piensa pagar en el acto, Pierre Maury propone entregar a su propio hermano Jean en prenda y como garantía (II, 186). Y así sucesivamente.

La *domus*, eventualmente asistida por su parentela, sabe reunir todas sus fuerzas para combatir contra tal o cual persona, tal o cual causa, o tal o cual *domus* distinta; pero también puede conocer conflictos internos y tensiones intestinas. Estas son especialmente graves cuando la barrera de la herejía separa a la madre del hijo, o a la madre de la hija… Arnaud Baille-Sicre, por ejemplo, no bendice la memoria de su madre Sybille: debido a la herejía de Sybille Baille, el *ostal* materno ha sido confiscado por la Inquisición. En cuanto a la hermana (herética) de Guillemette Maury, Emersende, de buena gana mandaría al diablo a su hija Jeanne Befayt, buena católica. Emersende se une incluso a una conspiración a cuyo término amigos adictos matarían a su hija Jeanne, arrojándola a un precipicio desde lo alto del escarpado pico de la *Mala Molher* (II, 64-65).

Estos dos casos de disociación de la *domus* resultan de la desintegración de la familia entrañada por el éxodo de los heréticos a Cataluña. En el alto Ariège, por el contrario, antes de la gran marcha hacia el sur, Jeanne Befayt caminaba por buen sendero: catarizaba a escondidas con su padre y su madre, como hija sometida que todavía era. En Montaillou, la Inquisición consigue, aunque a duras penas, alzar una *domus* contra otra, incluso aliada de la precedente por una serie de matrimonios interpuestos: Jacques Fournier consigue que se peleen los Clergue y los Benet. Pero la consanguinidad resiste mejor que la alianza: los poderes de Carcasona y de Pamiers no consiguen la fisión suprema que levantaría a los miembros de una misma *domus* unos contra otros, en combate fratricida. Los medios aldeanos de la comarca

de Aillon están, en el ámbito familiar, demasiado integrados para que semejante empeño pueda triunfar. La fragmentación de la *domus* montalionesa no es una hipótesis de escolástica, es decir, inverosímil. Pierre Clergue se divierte simplemente desarrollándola por placer, y para edificación de su hermosa amiga: «En el comienzo del mundo —dice el cura en una de sus conversaciones al amor de la lumbre con Béatrice de Planissoles—, los hermanos conocían carnalmente a sus hermanas, pero cuando muchos hermanos tenían una o dos hermanas hermosas, cada hermano quería tenerla o tenerlas. De ahí muchos asesinatos. He aquí por qué —concluye sentenciosamente el Jean-Jacques Rousseau de Montaillou, dando su propia versión del contrato primitivo— tuvieron que prohibir el acto sexual entre hermano y hermana».[112] En efecto, Pierre Clergue puede dormir a pierna suelta; las *domus* de Montaillou están eventualmente amenazadas por las tentativas del obispo Fournier. Pero no corren peligro de disociarse ni de dislocarse por *dentro*, a pesar de las graves pruebas que les inflige la Inquisición; a pesar también de la extravagante hipótesis relativa al incesto primitivo que el cura ha formulado.

A fin de cuentas, la *domus* ariegense o montalionesa, en el plano de las realidades materiales y de las representaciones colectivas, ¿es merecedora de análisis como los que han dado los medievalistas a propósito del *odal* escandinavo, o los que han propuesto Vernant y Bourdieu a propósito de las casas griegas, cabileñas y bearnesas? Podría inclinarme a creerlo. Desde luego, el *odal* escandinavo está demasiado alejado de nuestra área ibero-pirenaica. Y la noción misma del *odal*, que simplemente fusiona linaje y tierra familiar, desprecia el concepto de *casa*, que para mí sigue siendo central en Montaillou. No insistiré, pues, más acerca de las brillantes teorías que ha desarrollado a propósito del *odal* el medievalista soviético Gurevich. En cambio, los análisis que ha publicado Bourdieu[113] sobre la casa cabileña me parecen pertinentes, a título comparativo, para una confrontación entre datos

magrebíes y datos pirenaicos. Es razonable postular cierta unidad arcaica de las civilizaciones agrarias y montañesas en el Mediterráneo Occidental. La casa cabileña, igual que la casa ariegense de antaño, trasciende los destinos particulares de los individuos que la componen. Tiene su *baraka*, que corre el peligro de llevarse consigo el cadáver del jefe de familia. Se sitúa de forma decisiva en la intersección de los papeles masculinos y femeninos en el linaje y en la aldea. Otras tantas razones abogan por un estudio comparativo de las representaciones de la *domus*, en las culturas campesinas de trasfondo arcaico que florecen en ambas vertientes del Mediterráneo occidental. Tales investigaciones no son de la incumbencia de este libro, que se atiene a ser una monografía aldeana. Pero no por ello son menos legítimas.

3
UNA CASA DOMINANTE: LOS CLERGUE

Existe en Montaillou una estratificación socioeconómica de las *domus*. Se encuentran casas relativamente acomodadas, es decir, ricas (los Benet, los Belot, los Clergue) y casas pobres, o reputadas como tales (los Maury, los Baille, los Testanière, los Pellisier, algunos Marty). Los segundos forman probablemente una importante minoría en la aldea. En ausencia de catastros, la estadística resulta difícil: diversos textos, sin embargo, permiten pensar que entre el magro haber de un hombre pobre, y el *ostal* (no noble) más opulento de la parroquia (el de los hermanos Clergue), la diferencia de fortunas puede ir de uno a cincuenta. Los acomodados (¡todo es relativo!) pueden poseer en propiedad de 8 a 10 hectáreas de tierras y de praderas por *domus*; los pobres, una o dos hectáreas, por lo menos. Estas diferencias no impiden la intercomunicación social, de un polo al otro, pero la hacen acidulada de vez en cuando. Aunque no haya verdaderas luchas de clases internas.

Las diferencias locales de riqueza se expresan también por indicios varios: posesión de dinero líquido; poco, mucho o nada. Pero, sobre todo, posesión de tierras y de ovejas (algunas decenas de cabezas de ovino fundamentan cierto bienestar; en un nivel inferior, sin embargo, casi todas las familias, salvo las de las viudas más pobres, poseen por lo menos algunas ovejas, que confieren seguridad al hogar y una mínima dignidad a la *domus*. Otros criterios decisivos: la presencia de bueyes en el establo, o de mulas y de asnos, un ejemplar por lo menos, para la labranza y el acarreo. La presencia de servidores y de sirvientas en el hogar. El no envío de los hijos al aprendizaje de pastor o de criado. La

construcción de un *solier* o primer piso sobre la casa. La posesión de una batería de cocina más importante. La posesión de reservas: a base de heno, grano, herramientas. La ausencia o la poca importancia de estos criterios fundamenta en un *ostal* la no riqueza. Los hijos no sucesores y los bastardos, que se deslizan tanto unos como otros hacia un estatuto de criado o de pastor, tienen posibilidades de volverse a encontrar más tarde al término de un proceso de movilidad social descendente, a la cabeza de una *domus* pobre. Los criterios de riqueza y no riqueza son, de todas formas, más complejos y más globales de lo que será, en el norte de Francia, la oposición entre labradores-jornaleros y braceros al hallarse marcada esta por la posesión o no posesión de caballos de labranza. Esta diferencia geográfica en cuanto a la complejidad de los indicios se basa en dos razones muy sencillas: en Montaillou, el gran arrendamiento no existe como tal, y en las explotaciones agrícolas el laboreo no aventaja en importancia a la ganadería ovina. Hay que recordar también que este laboreo no se realiza mediante fuertes caballos, sino con bueyes, mulas y asnos, que, en cualquier caso son característicos de explotaciones bastante modestas.

En la cima de esta estratificación, y en el centro del sistema de las *domus*, se sitúa, como una araña en medio de sus hilos, el *ostal* dirigente, el de los Clergue. Demográficamente, las casas Clergue dominan la aldea: según las estadísticas, desde luego incompletas, que se pueden extraer de los registros de Jacques Fournier, se cuentan por lo menos veintidós personas que llevan ese apellido en Montaillou. «A mucha distancia de los Clergue, vienen los Maurs (13), los Marty (11) y los Baille (11); los Belot, los Benet, los Azéma y los Maury (10); los Pellissier (8), los Rives y los Argelliers (7); los Authié y los Fort (6), los Bar y los Vital (4)».[114] Pero, evidentemente, esta demografía simplificadora nada significaría por sí sola. Lo que cuenta, para edificar la prepotencia de una *domus*, son las riquezas, la influencia, los lazos de

patronazgo y de «amistad». Y todos estos triunfos los tiene de sobra a mano la *domus* de los Clergue.[115]

A uno le gustaría primero visitar esta *domus* para conocerla mejor: a la espera de hipotéticas excavaciones en Montaillou, nos contentaremos con la ojeada que echa a la citada casa Fabrisse Rives, tabernera en la aldea. Carente de medidas para el vino, decide pedírselas prestadas a sus vecinos, los Clergue. Llegada al umbral de su *ostal*, encuentra primero, calentándose al sol junto a la puerta, a tres viejas matronas del lugar, sólidas promotoras del catarismo; se trata de Mengarde Clergue, la madre del cura, y de sus amigas Guillemette Belot y Na Roqua (I, 327). Fabrisse entra, sube al *aula* antesala del *solier* (primer piso), situado encima de un pequeño cobertizo semisubterráneo llamado *sotulum* (cava). En el *aula*, la tabernera se cruza con Pierre Clergue; en la habitación de este distingue la famosa medida de vino encima de una mesa… y también al *perfecto* Guillaume, que se «escondía» allí, sin disimular demasiado, a decir verdad.

Con su *aula*, su *solier*, su *pórtico* (III, 58), sus habitaciones individuales, la casa Clergue es una de las más espaciosas de la aldea. Bien provista de tierras: el baile Bernard Clergue, hermano del cura y miembro corresidente de la *domus* (I, 327), se beneficia de sus propias parcelas agrícolas y de las que el conde de Foix confisca a los campesinos heréticos de Montaillou, que son puestas *ipso facto* en poder del baile, quien las explota en beneficio propio. Bernard ama carnalmente a ese señorío o *tierra* de la comarca de Aillon, que él dirige por cuenta del conde: es «su» tierra; la mirará aún con nostalgia, de lejos, cuando se calienta al sol en la torre apamea de los Alemanes, donde la Inquisición lo ha hecho encerrar (I, 279). El cura Clergue, por su lado, vigila todas las tierras de su parentela; él es quien sirve de procurador a su sobrina cuando el esposo de esta, Bernard Malet, de Prades, compra una tierra que pertenecía antes a Raymond Malet, yerno de Raymond Pierre (III, 77). La *domus* Clergue tiene desde luego reba-

ños porcinos y ovinos: Bernard Clergue protege sus jardines contra los destrozos que provocan en ellos sus propios cerdos. Una vez en prisión, «da cuatro vellones de lana a Garnot, sargento de la cárcel; tras esto, ese sargento hace todo lo que Bernard quiere en la prisión; y Honors, la mujer del sargento, confía a Bernard las llaves de los cuartos de los prisioneros» (III, 289; 274). O sea, que los Clergue tienen dinero o crédito: el baile, para hacer huir a su hermano Pierre, a quien tanto ama, no duda en gastar 14.000 *sous* en sobornos diversos, y situados muy arriba: [116] 14.000 *sous*, es decir, 28 veces el salario de un equipo de asesinos a sueldo; siete veces la fortuna de un pastor como Pierre Maury, que se estima rico cuando ha ganado 2.000 *sous*; 36 veces el precio de una casa, o el equivalente de 1.400 ovejas.

El dinero no lo es todo. Va acompañado, en el caso de los Clergue, de campesinos con cierto poder, y también con buenas relaciones: Bernard Clergue conoce a personas influyentes en la corte del conde de Foix, a las que «unta» sin el menor recato (II, 282). El poder de la familia es triple: en la corte condal, en la Iglesia regional y, finalmente, en la aldea y en la pequeña región circundante. El cura Clergue tiene la mano larga: «Tiene mucho poder en la corte del conde de Foix y en la Iglesia —dice Guillaume Maurs—; uno de estos días puede hacernos prender y destruirnos; por eso dejé el reino de Francia y me fui a Puigcerdá» (II, 171-172). Más allá de las fronteras del condado de Foix, satélite del reino de Francia, este poder de los Clergue les proporciona influencia hasta en Carcasona, donde la Inquisición los utiliza, y algunas veces los escucha: «Si vas a confesar al inquisidor de Carcasona las fechorías [imaginarias] que te he soplado —le dice Bernard Clergue a Bernard Benet— te pagaré los gastos de viaje, y obtendré de ese Inquisidor la anulación de tener que llevar cruces amarillas a que en otro tiempo fuiste condenado» (I, 404). La influencia regional va acompañada de poder local: Pierre Clergue, en la cúspide de su poder, es llamado el *pe-*

queño obispo de la región de Aillon (III, 182). «Los Clergue son muy ricos y poseen un gran poder en la región de Aillon», declara Pierre Maury (III, 193). De hecho, el cura fue durante mucho tiempo un agente honrado entre Carcasona y Montaillou; usó sus relaciones «de abajo» para proteger a sus clientes «de arriba». De este modo pudo afirmar y consolidar su poder en dos direcciones:

> Hace ya doce años poco más o menos —cuenta Guillemette Benet en 1321— Arnaud Clergue, bastardo de Guillaume Clergue, hermano del cura,[117] vino a verme a mi casa, de parte del cura. Me dijo:
>
> —Mañana el cura vendrá a tu casa a fin de notificarte una convocatoria para Carcasona, donde el Inquisidor debe darte a conocer tu sentencia de prisión. El cura te manda decir que debes encontrar una excusa para no ir a Carcasona; por lo tanto, mañana métete en la cama y hazte la enferma; di que te has caído de la escalera de tu casa; finge tener fracturas por todas partes. Si no, no te librarás de la cárcel.
>
> Y en efecto, al día siguiente, cuando el cura vino con los testigos, yo estaba en cama y le dije:
>
> —Me he caído por la escalera. Tengo fracturas por todas partes.
>
> Y así fue como él me encontró una excusa.

Estas gentilezas de Pierre Clergue no impedirán que Guillemette Benet sea condenada, mucho más tarde, a cadena perpetua, a los grillos y a pan y agua (I, 534). Por el momento, a esta mujer, aliada de los Belot, que son a su vez aliados de los Clergue, le valen doce años de vida libre; el cura realiza, de este modo, de vez en cuando, en provecho de tal o cual familia de feligreses, una alteración de la legalidad inquisitorial de la que sin embargo es el representante en la aldea. ¿No es para él la mejor forma de ser un protector y preservar su poder? El pastor Pierre Maury, proscrito hacía muchísimo tiempo, y perseguido por todas las policías, es categórico a este respecto:[118] «Si el cura de Montaillou hubiera querido atraparme, hace mucho tiempo que lo habría hecho. Cierto día que él había venido a recoger los

diezmos a casa de mi padre, me vio, habló conmigo, y sin embargo no me mandó prender».

Comprometidos antaño en el catarismo, los Clergue son, pues, de esas *domus* «de mulas gordas» (II, 58) y de gran fortuna que durante años han sabido «salvar el tipo», el suyo y el de sus amigos. Sin embargo, terminarán por perderse en este juego peligroso.

El poder local de la casa Clergue implica, respecto a los campesinos del lugar, una relación compleja, ambivalente: por un lado, pretende ser netamente superior a las *domus* de los rústicos que pueblan el lugar; y por otro, terminará peleándose con las otras casas.

> Cuando yo estaba enferma en Varilhes —cuenta Béatrice de Plasnissoles—, el cura vino a verme. Me dijo:
>
> —A los hombres de Montaillou los tengo bien agarrados, gracias a la Inquisición.
>
> Entonces [continúa Béatrice] yo le repliqué:
>
> —¿Cómo es que perseguís a los buenos cristianos [los heréticos] mientras que en otros tiempos los amabais tanto?
>
> —Yo no he cambiado —me respondió el cura—. Amo mucho a los buenos cristianos, siempre. Pero quiero vengarme de los campesinos de Montaillou, que me han hecho daño, y me vengaré de todas las formas posibles. Después, ya sabré arreglármelas con Dios. (I, 239).

En Montaillou, la palabra campesino o rústico (*rustice*) es considerada un término injurioso; y, sin embargo, esta aldea está poblada por agricultores y pastores. Un moribundo de la región de Aillon, para insultar a un cura que le trae la Eucaristía, lo apostrofa precisamente de este modo: «rústico fétido y vil» (I, 231). Al tratar de rústicos a sus conciudadanos de Montaillou en una conversación con Béatrice, el cura quiere a un tiempo denigrarlos y diferenciar de ellos a su propia familia…

¡Vana tentativa! La *domus* de los Clergue está unida, de todas las formas, por la carne de su carne, a las demás *domus* de la pa-

rroquia. Los Clergue están íntimamente unidos por matrimonio o por parentesco, o por los dos lados a la vez, a los Benet, a los Belot, a los Rives, a los Marty, a los Lizier, a los Fort. Y no olvidemos las numerosas «conjunciones pasajeras» a las que dieron lugar, muy activos, los diversos machos de la familia Clergue, entre los cuales se inscribe el primero, sin discusión, tanto en este sector como en todos los demás, el cura Pierre. Desde la pobre a la castellana, todas han pasado por allí en Montaillou: ellas han amado, despiojado, apreciado a los Clergue.[119] Estos vínculos de sangre, de bodas o de concubinato proporcionaron a la familia en la época de su esplendor, luego en la de su decadencia, las indispensables solidaridades o complicidades. De tarde en tarde, tampoco excluyen las enemistades violentas o los conflictos con ciertas *domus* como la de los Benet, conectada sin embargo a los Clergue indirectamente a través de una cadena de matrimonios.

Complicidad esencial, asimismo: la herejía. Antes de sus traiciones finales, que son debidas a la venganza y no a un cambio ideológico, Pierre Clergue era un pilar seguro de las ideas cátaras, a las que estaba adherido en compañía de los hombres de otras casas influyentes. «¡Ah, si todos los curas del mundo fueran como el de Montaillou!», suspira en 1301 Guillaume Authié (I, 279), que añade que se puede confiar plenamente en todas las personas de la *domus* de los Clergue. De hecho, en su tormentosa juventud, Pierre y Bernard Clergue dieron indudables pruebas de fidelidad herética: los testimonios de Guillaume Maurs sobre este punto son formales: «Guillaume Maury me contó esto: cierta noche, en Montaillou, cuando [la Inquisición] hacía quemar la casa de Arnaud Fort, el cura hizo salir de la casa de los Belot a dos heréticos que se encontraban en ella, y les hizo huir hacia el monte (*barta*) llamado A la Cot» (II, 173). En otra ocasión, si creemos las palabras de Alazaïs Fauré, Pierre Clergue vigilaba en el lugar llamado la Paredeta para evitar que ocurriera nada importuno, mientras Prades Tavernier, disfrazado de vendedor am-

bulante de cuero y de lana, procedía a la «heretización» de un moribundo de Montaillou (I, 415-416). Alazaïs Azéma, por su parte, denuncia las antiguas complicidades de Bernard Clergue (I, 317). «Este, Benard —dice—, había recogido el trigo para los diezmos. Había puesto cierta cantidad de ese trigo en el tejado de la casa de Raymond Belot, que es bajo. Y le dijo a Raymond Belot que diese aquel trigo a los heréticos». Riqueza, lazos familiares, herejía, poder: tales son las cuatro columnas de la influencia de los Clergue en Montaillou. Su poder local es institucional: Pierre Clergue es cura de la aldea; desde este punto de vista, su prestación es relativamente limitada debido a las actividades extracurriculares que atiende constantemente. Amantes cronófagas acaparan una parte del tiempo y de los cuidados que Pierre hubiera debido consagrar normalmente a la edificación de su rebaño de fieles. No por ello deja de ser Pierre, superficialmente, un cura bastante concienzudo: confesando, diciendo, incluso en estado de pecado mortal, la misa del domingo y las festividades; asistiendo a los sínodos diocesanos; recaudando los diezmos… Finalmente, es uno de los raros hombres cultos de aldea, o poco menos; uno de los raros poseedores de libros: ¿no tiene entre sus manos el calendario folclórico-litúrgico cátaro que le han prestado los hermanos Authié (I, 135)? También hace funciones de notario: toma en depósito pergaminos de importancia, como el que concierne a la dote de su amiga Béatrice. Además, es representante oficial de la Inquisición de Carcasona, y se sirve de esta posición, para bien o para mal, a fin de proteger y de oprimir. Su «lado» local está lejos de ser enteramente negativo: Béatrice conservará de él, al cabo de muchos años, el recuerdo «de un hombre bueno y competente y [durante mucho tiempo] tenido por tal en la región» (I, 253).

En Montaillou, los dos Clergue mayores —Pierre y Bernard — han logrado apoderarse de las dos espadas, la espiritual y la temporal. Pierre es cura, Bernard es baile. Bernard trabaja, con

este título, en colaboración con su hermano Pierre (los dos se encargan en diversas ocasiones de la recaudación de los diezmos); como baile, Bernard desempeña funciones de juez y recaudador de las contribuciones del condado (en la medida en que el conde de Foix, dueño del poder político, resulta también señor de la aldea). Si Pierre es *de facto* el alguacil de la Inquisición, Bernard es juez de paz y comisario de policía en nombre del conde; le echa la mano al cuello a los culpables, y llegado el caso, requisa su ganado. Inútil decir que los hermanos Clergue —Pierre, Bernard y también Raymond— encuentran muchas ocasiones de echarse una mano en este terreno: los tres se sirven del señorío, o incluso de la castellanía, para sus fines propios. Raymond Clergue se hace acompañar al puerto de Pedorres por el vicecastellano de Montaillou, Jacques Alsen, con objeto de perseguir en los Pirineos de Puymorens a Guillaume Maurs, enemigo personal convertido en enemigo familiar (II, 176). Los dos hombres fracasan en esta misión; en Pedorres, por toda caza no encuentran más que al pastor proscrito Pierre Maury; lo dejan escapar gentilmente, tras haberle «tomado prestadas» algunas provisiones. Asimismo, durante la gran redada de la Inquisición, en agosto de 1308, Pierre Clergue contribuye a encerrar en el castillo de Montaillou a todos sus feligreses de más de doce o trece años, a algunos de los cuales hace soltar luego, mediante liberación selectiva (III, 82). En su parroquia Pierre es el *hombre del castillo*, de ese castillo que él utiliza para sus fines personales y astutos. Hasta que, por un equitativo giro de los acontecimientos, la castellana, o mejor la excastellana, pasa a ser, a su vez, la *mujer de Pierre* —en la breve duración de un falso matrimonio—.

El señorío, el «bailío» y la castellanía locales son utilizados alternativamente, en el ambiente campesino, por los Clergue y por sus rivales en la aldea. Unos y otros tratan de controlar estas instituciones para alcanzar sus propios fines. Cuando a partir de 1320 la estrella de los Clergue comienza a palidecer, sus enemi-

gos, entre ellos Pierre Azéma (de Montaillou), primo del obispo Fournier, Raymond Trialh, vicario de Montaillou y de Prades, y Bernard Marty, cónsul de Montaillou, manipulan, a su vez, el brazo secular de la castellanía local contra los Clergue y contra sus amigos o clientes (I, 406). (Obsérvese que es la única vez que en nuestras fuentes se habla de un cónsul en Montaillou: el consulado, que en principio emanaba de la asamblea «municipal» de los cabezas de familia, no dejaba de existir en nuestra aldea, pero apareció tardíamente y no cumplió más que un papel borroso). Así, veremos a Pierre Azéma, un simple campesino, *ordenar*, —como lugarteniente del castellano del conde— que arrojen a las mazmorras del castillo a Bernard Benet, cómplice involuntario y momentáneo de los Clergue.

El lugarteniente del castellano se comporta en esa circunstancia como una persona anodina: Pierre Azéma le indica con brusquedad las prescripciones, sin pedirle permiso para apoderarse del ganado de Benet *por mano del conde* (I, 395-396).

Estos detalles menudos no carecen de interés: ilustran, mejor de lo que lo haría una Carta teórica, ciertos aspectos de la «lucha de clases» o, más exactamente, de la «lucha de grupos» en Montaillou. Para los diversos clanes rústicos, entre los que figura la *domus* Clergue, el problema no consiste especialmente en luchar contra la opresión del señorío y de la castellanía en cuanto tales. El problema es, sobre todo, acaparar (a veces por turno) los poderes locales del señorío-bailío y de la castellanía, a fin de aplastar al clan rival en la sociedad aldeana. En estas condiciones, el poder señorial-condal representa menos el papel de opresor que el de envite de las luchas: se intenta controlarlo en el plano local, con objeto de hacer triunfar al propio grupo.

He descrito la casa Clergue: la he situado en el «sistema de las *domus*» de Montaillou; ahora me resta dedicar unas palabras a explicitar su «contenido humano». En primer lugar, existe un problema de titularidad y de conducción: Alazaïs Azéma llama a la

domus de los Clergue, tras la muerte del patriarca Pons, «la casa de los hijos de Pons Clergue» (I, 315). Fabrisse Rives, tabernera, habla de «la casa del cura y de sus hermanos» (I, 327). Alazaïs Fauré, hermana de Guilhabert el herético, se refiere a «la casa de Bernard Clergue» (I, 413). Raymonde Arsen, sirvienta de los Belot, es una de nuestras mejores informadoras: emplea indistintamente las dos expresiones, «la casa de Bernard Clergue y de sus hermanos» y «las gentes de la casa del cura». La dirección de la *domus* de los Clergue es, por tanto, bicéfala; teóricamente, Pierre y Bernard, hermanos, son iguales como líderes; pero, si cabe decirlo, uno es algo más «igual» que el otro. Prueba de ello es que, cuando Pierre Clergue muere, su hermano Bernard, que lo amaba y que reconocía de buen grado su superioridad, le llama «mi Dios, mi gobernador, mi *capdelador*» (II, 87).

La gran confianza mutua de los miembros de la casa Clergue no implica que entre ellos siempre haya unidad de pensamiento, es decir, confianza. El propio patriarca Pons Clergue, viejo beato cátaro, termina por alarmarse de la depravación y de los chivatazos de su hijo Pierre: en efecto, el cura había sugerido a Raymond Maury repatriar a Montaillou a su hijo Pierre Maury, proscrito hacía mucho tiempo por sus manejos heréticos y otros «crímenes». Al enterarse de estas palabras de Pierre Clergue, el viejo Pons se encoleriza y pone en guardia a Raymond Maury: «No tengáis ninguna confianza en las palabras de ese traidor de cura —declara en términos poco halagüeños para su primogenitura—, y dile simplemente a Pierre Maury: "Si estás en el puerto de los Siete Hermanos [cercano a Montaillou], huye hasta el puerto de Marmara; si estás en el puerto de Marmara, huye hasta el puerto de Puymorens, allí donde termina el obispado de Pamiers, y no te quedes ahí, huye más lejos todavía"» (I, 285; 289). ¿Conoció Pierre Clergue esta salida de tono de su padre? Si la conoció, no demostró rencor alguno; y continuó considerando el cadáver paterno como el receptáculo de la fortuna de su *do-*

mus, puesto que hizo que le cortaran, como hemos visto, el pelo y las uñas, a fin de conservar a domicilio la «estrella o buena fortuna de su *domus*». Respecto a su madre, Mengarde, Pierre Clergue conserva siempre un tierno cariño, ¡a la vez cátaro y católico! Por más que las comadres de la aldea —Alazaïs Azéma, Guillemette «Belote» y Alazaïs Rives— digan (I, 314), al volver de la inhumación de Mengarde, que esta había parido «una mala camada de perros» y engendrado hijos malvados, a Pierre le trae sin cuidado. «Mi madre —le dice a Béatrice— era una mujer buena. Su alma está en el cielo. Porque hacía muchos favores a los "buenos cristianos", y enviaba paquetes de alimentos a los heréticos de Montaillou encerrados en prisión, como por ejemplo a la vieja Na Roqua y a su hijo Raymond Roques.» (I, 229). Esta devoción al recuerdo *cátaro* de su madre no le impide al cura jugar con dos barajas, y hacer enterrar a Mengarde junto al altar *mariano* de la Virgen, en Notre-Dame de Carnesses, ermita romera de Montaillou (III, 182). Y esto sin duda para que el alma de Mengarde pueda recoger desde muy cerca la oleada de gracias que corre sin interrupción desde ese altar. «Es una vergüenza que esa mujer esté enterrada ahí —declara Pierre Maury, refiriéndose con simpatía al pasado herético de Mengarde; Ermesende Marty, otra herética de Montaillou, dice, paradójicamente—: Si el obispo de Pamiers conociese el pasado [herético] de la digna madre del cura, haría exhumar su cadáver, y la haría arrojar fuera de la iglesia donde está enterrada» (III, 182). Pierre Clergue es buen hijo y mal cura; se preocupa ante todo del prestigio mariano de la sepultura de su madre, apenas le inquietan las contradicciones teológicas. Como es natural, se siente orgulloso de haber hecho inhumar a Mengarde junto al altar de la Virgen, pero, al mismo tiempo, le dice a Béatrice: «María no es la madre de Dios, es la vasija de carne donde se "bosquejó" a Jesucristo» (I, 320).

Pierre llevará muy lejos su tierna fidelidad al recuerdo materno: llegará incluso a tomar por confidente, despiojadora regu-

lar y amante ocasional a Raymonde Guilhou, que en vida de Mengarde despiojaba a la anciana y se había dejado convertir por ella al catarismo.

En buenas relaciones con sus padres, a pesar de alguna camorra ocasional, los hermanos Clergue ¿están unidos entre sí «como los dedos de la mano»? A veces aparecen signos de tensión superficial en la fratría. Cuando quiere dar trigo a los heréticos, Bernard Clergue se oculta de sus hermanos, o de algunos de ellos (en total hay cuatro hermanos Clergue, hijos del viejo Pons [I, 375]). Pero ahí no hay sino anécdota, nada que pueda comprometer la unidad fundamental de la *domus*, sostenida por sus hombres y por algunos fieles del linaje, entre los cuales destaca Bernard Gary, de Laroque d'Olmes; este sobrino adicto, de una sola pieza, sabe acudir en ayuda de los Clergue en las circunstancias difíciles que acompañan a su caída (I, 396).

Esta caída se produce al término de un largo periodo de poder. En el punto de partida, hacia 1300, Pierre y Bernard Clergue están sólidamente asentados en sus funciones de cura y de baile. Corresponsales locales de los hermanos Authié, son, en compañía de sus otros dos hermanos, que se mantienen un poco en segundo plano, los protectores locales de una aldea gangrenada por la herejía. Más o menos heréticos, pero en buenas relaciones con la Iglesia católica de la baja región, los dos hermanos juegan con maestría a dos cartas. Bernard recauda los diezmos de la Iglesia de Roma, y devuelve una parte a los cátaros: su mano derecha ignora lo que hace su mano izquierda. En cuanto a Pierre, con casa propia en la iglesia parroquial y en las *domus* heréticas, se ha asegurado una fuerte posición mundana en la aldea, gracias a su relación con la excastellana (véase *infra)*. Su prestigio intelectual está garantizado por sus contactos doctos con los Authié, y por la presencia a su lado de un estudiante al que se considera que da lecciones (I, 243; 279). Este joven, llamado Jean, tiene simpatías por el catarismo. Clergue lo utiliza como portador de

esquelas amorosas, y casi para sostener la vela durante sus citas con Béatrice de Planissoles.

Pero esta posición de seguridad, dominante, se manifiesta a la larga insostenible. La Inquisición de Carcasona vigila Montaillou; la casa de los Clergue, en apariencia y también en realidad, ha de decidir entre divorciarse poco o mucho de la herejía, o perecer con ella. Pierre y Bernard van, pues, a traicionar las opiniones albigenses en las que quizá no creían sino a medias (seguimos estando ante el caso del *renegado* para las gentes de la secta, y del *espabilado* para uno mismo). Por lo demás, es posible que desde 1300 Pierre Clergue haya contraído el execrable hábito del chivatazo. En el momento de la muerte de su madre, anterior al fin de su aventura con Béatrice, las comadres cátaras de Montaillou, de lengua harto afilada, ya acusaban a su cura de «destruir toda la región». En cualquier caso, durante la década de 1300, la comunidad campesina y herética de Montaillou se da cuenta de que abriga en su seno una serpiente. Un nuevo Clergue va a manifestarse: el atractivo retrato que de él dan los escribanos apameos restituye, sin que falte una verruga, su rostro de hombre maduro, abotargado de orgullo, de lubricidad, de venganza, truculento al estilo de su región.

Sobre la gran traición del cura Pierre Clergue poseemos dos versiones: la del propio Clergue, que será evocada más adelante, y la de las personas a quienes traicionó, que también son sus parientes por alianza, y algunas de las cuales fueron durante mucho tiempo sus amigos. Pienso en los Maury, en los Benet, en los Belot, en los Maurs, incluso. Unánimes, los supervivientes de estas altivas masas montañesas, derribadas por la represión, acusan al cura y a toda su *domus* de haber cambiado de chaqueta y de haberse convertido hasta el final en el instrumento local de los inquisidores (I, 405). Guillaume Belot se lo dijo un día sin ambages a Raymonde Arsen, durante uno de sus encuentros en el lugar llamado La Calm: «Los de la casa del cura, y el cura mismo, ha-

cen citar a numerosos habitantes de Montaillou por el señor inquisidor de Carcasona; ya es hora de que las gentes de la casa del cura sean metidas en prisión [como exheréticos] [...] con tanta razón como los demás habitantes de Montaillou» (I, 375). De hecho, Clergue, el antiguo cátaro, que en el fondo de su corazón sigue siendo medio albigense, no ha tenido cuidado de sus feligreses: los miembros de la casa Maurs, enemiga de los Clergue, han sido, por los buenos oficios del cura, encerrados en prisión para pudrirse, o proscritos a Cataluña (II, 171)... Pons Clergue trata de justificar a este respecto la actitud de su hijo por los imperativos inevitables de la colaboración con Francia (II, 171). Pierre Clergue se comporta, en efecto, en el más amplio sentido del término, como colaborador despreciado por una parte de los suyos; con razón o sin ella, cree limitar los estragos, poniendo a sus amigos y clientes al abrigo de los golpes, directos o indirectos, de la potencia colonizadora y de la Inquisición de Carcasona.

Sobre este segundo plano se perfila y se representa la tragedia de agosto de 1308: Clergue, cómplice, ve a los esbirros de la Inquisición enjaular a sus fieles (I, 373, nota 158). Todos los habitantes varones y hembras de más de doce o trece años (edad aproximada) de Montaillou son arrestados. El asunto quizá fue preparado en realidad por las confesiones de Gaillarde Authié, mujer de Guillaume Authié el herético, interrogada por la Inquisición desde la Cuaresma de 1308. Más decisivas a este respecto fueron las denuncias que formularon los sobrinos de Pierre Authié: «Estos sobrinos, que se apellidaban Rodes, eran originarios de Tarascon. Uno de ellos era dominico en Pamiers». La propia redada fue dramática a más no poder: el horrible Poloniac dirigía a los agentes de la Inquisición de Carcasona. No tuvieron ningún problema para detener «por hecho de herejía» a todos los habitantes de Montaillou por encima de la edad requerida (III, 162-163): estaban allí en masa, reunidos con ocasión de una fies-

ta de la Virgen, popular en la parroquia: se honraba simultáneamente, sin temor a contradecirse, a la Virgen y al Dios de los cátaros. La mayoría de los pastores del lugar habían bajado a Montaillou, al final de la veranada. Pierre Maury, por suerte para él, se había quedado en el puerto de Quériu: un vendedor ambulante de harina fue a anunciarle que toda la aldea estaba en chirona (*ibid.*). Algunas mujeres de Montaillou consiguieron escapar, con un pan en la cabeza, haciéndose pasar por migrantes agrícolas originarias de otros lugares.

Los afortunados y los fugitivos fueron a establecerse a España, en las márgenes catalanas o sarracenas. La aldea se convirtió momentáneamente en una república de niños y de ovejas. Los adultos y adolescentes de Montaillou encerrados en el castillo fueron llevados a la cárcel de Carcasona; algunos ardieron en las hogueras; otros permanecieron mucho tiempo en las salas comunes, masculina o femenina, de la prisión, con posibilidad de recibir paquetes de víveres y familiares (*victualia*).

Finalmente, el resto de los prisioneros fueron liberados bastante pronto; la Inquisición les permitió volver a Montaillou, para vivir en adelante bajo la férula a la vez protectora y peligrosa del clan de los Clergue. La aldea, o lo que quedaba de ella, se vio consolidada de grado o por fuerza en torno a su cura, que envejecía en el estupro y la delación. Montaillou, mutilado, no era más que una parroquia de cruces amarillas, esas famosas cruces de tela que los en otro tiempo heréticos estaban obligados a llevar, como los judíos la estrella. Pierre aprovechó las circunstancias para saldar de nuevo algunas viejas cuentas con sus enemigos, los Maurs, víctimas de la redada. Mengarda Maurs insinuó de pronto que el pasado del cura no era virgen de toda herejía, y ya se sabe lo que le sucedió.

Visto por él mismo, y no por sus víctimas, evidentemente Pierre Clergue proyecta una imagen algo menos desastrosa. No se ve como un renegado, sino más como un *vendettista*, o como

un justiciero consagrado a la defensa de su propia causa. Hacia 1308, precisamente, cuando Béatrice, viuda *bis*, está gravemente enferma en Varilhes (I, 234, 239), Pierre, durante un viaje por un sínodo diocesano, va a visitar por última vez a su examante: para él sigue siendo una amiga muy querida. Se sienta junto a su cama, se informa de su salud (mala) y del estado de su corazón; le coge la mano y le palpa el brazo. Béatrice le habla entonces de los temores que la angustian, referidos a los diálogos heréticos que ambos habían mantenido en el pasado. Le dice que, por miedo, nunca se atrevió a confesar a un cura aquellos diálogos de los buenos tiempos pasados. Entonces se envalentona, y le pregunta al cura por qué persigue ahora a sus antiguos amigos, los heréticos. Él le responde, en esencia (véase *supra* el pormenor de este texto): «Siempre estoy bien dispuesto para con los *buenos cristianos* [heréticos], solo quiero vengarme de los campesinos de Montaillou que me han perjudicado».

Y para manifestar mejor la persistencia de su fe cátara, que en modo alguno han mermado sus chivatazos en Carcasona, Pierre vuelve a repetirle a Béatrice una de las teorías que ya profesaba en la época de sus amores (I, 234, 239; I, 226). «Solo Dios —le dice a la joven— puede absolver los pecados, y no tienes necesidad de confesarte».

Ocho años antes —cuando catarizaba sin delatar aún demasiado— le había dicho a la misma persona, con algo más de detalle: «La única confesión válida es la que se hace a Dios: Él conoce el pecado antes de que sea cometido, y Él puede absolverlo». A ocho años de distancia, la comparación de estos dos textos es decisiva. En 1308, Clergue era más agente doble que nunca. Pero había seguido siendo herético de corazón.

Habiendo permanecido heterodoxo, a pesar de todo y contra sí mismo, Pierre quería ser también, como siempre, líder y patrón en la red de las clientelas, en su aldea y en su región. En eso también, pese a las inevitables confusiones que generaban tiem-

pos tan duros, su actitud tanto antes como después de 1308 siguió siendo la misma. Gratis, o por dinero, según los casos, Pierre se convierte en protector de determinadas personas, en su localidad, contra los poderes de Carcasona. Un día que el cura se calienta al sol a la puerta de su iglesia, Fabrisse Rives viene a anunciarle, o a denunciarle, la heretización reciente de que fue objeto Alazaïs Benet, *in articulo mortis* (I, 324).

Pierre da un salto: «Cállate, cállate —le dijo a Fabrisse—, no sabes lo que dices. No hay heréticos en la región, y si los hubiera, ya los encontrarían».

Desamparada, Fabrisse va a confesarse a un Hermano menor, que a su vez hace como que se extraña y no comprende: «¿Y qué hace vuestro cura?», le dice a Fabrisse.

Inesperadamente, los Hermanos menores hacen una gestión ante Pierre Clergue: «Todo vuestro distrito está lleno de heréticos», le dicen. «Yo no conozco a ninguno», responde con toda seriedad el cura, en el momento mismo en que un *perfecto*, más conocido que la ruda, se pavonea por Montaillou.

El asunto queda ahí: Pierre Clergue maneja la Inquisición de Carcasona, y solo denuncia ante esta a los enemigos personales de su clan; la Inquisición es mantenida en la ignorancia, y a ella no se le ocurre la idea de convocar a Fabrisse Rives.

Una vez realizada la redada de 1308, a Pierre Clergue le resulta difícil persistir en su papel de pantalla o de salvador respecto a aquellos enemigos, clientes o amigos de sus amigos implicados en intrigas heréticas. Y, sin embargo, no renuncia por completo a su función salvadora y protectora. En dos ocasiones se vio a Pierre Clergue y a los hombres de su casa dejando escapar al proscrito Pierre Maury, e incluso avisándole para que huyera.[120] Todavía en 1320, a dos pasos de su caída, Pierre libra a Guillaume Mondan, de Ax,[121] de las cruces amarillas mediante cien tornesas de plata: los heréticos que saben utilizar el «gancho de

las finanzas», siempre encuentran en el cura un oído comprensivo.

Pero la Inquisición devora a sus propios hijos, incluso, y sobre todo, cuando tienen doblez en el corazón, como Clergue. En 1320 sobreviene el último golpe de báculo asestado por Jacques Fournier. Esta vez son desalojados de sus últimos escondrijos los hasta entonces heréticos de Montaillou, incluso los disfrazados de defensores de la iglesia. La banda de los Clergue conoce el destino de aquellos a los que había denunciado anteriormente, en la época en que trataba de cubrir a sus amigos y proteger sus intereses. En la agonía, dos clanes se desgarran mutuamente y se reparten Montaillou: el clan Azéma-Guilhabert (representado en este caso por Alazaïs Fauré, nacida Guilhabert) se esfuerza en perder al clan de los Clergue: Alazaïs acusa a Esclarmonde, mujer de Raymond Clergue, de haber asistido a la heretización de Guillaume Guilhabert. Los Clergue, por su parte, se defienden como gato panza arriba: el cura Pierre, desde el fondo de la prisión donde por fin lo ha encerrado Jacques Fournier, trata de utilizar su siempre valiosa influencia ante la Inquisición de Carcasona. Para ayudar a sus parientes que han quedado en la aldea, manipula al infortunado Bernard Benet, a fin de obtener un falso testimonio contra los Guilhabert-Azéma. «Da un falso testimonio o serás quemado. Da un falso testimonio o te llevarán maniatado a Carcasona», le dicen los Clergue a Bernard Benet, sobre quien Azéma también ejerce presiones eficaces en sentido contrario. En el curso de este último episodio, la divisa de la familia del cura sigue viva: Todo para la *domus*, y la *domus* para todos: «Más vale mal para los demás que para nosotros».[122] Vanos esfuerzos: los hermanos Clergue se pudren y mueren en prisión. Al menos Pierre Clergue, por razones que ignoramos, guardó silencio hasta el final. Este hombre que sabía tanto, demasiado, murió sin hablar… o sin que los escribanos plasmasen lo que había declarado al obispo. Con razón o sin ella, uno quisiera creer

que el cura no «cantó» como tantas otras desgraciadas víctimas de la Inquisición.

La caída de este líder montañés y deslenguado, a quien su temperamento de luchador hacía tan diferente de un vulgar soplón, es la de un gran árbol en el bosque. Leñador de la faena inquisitorial, Jacques Fournier, que terminará siendo Papa, había hallado en este cura de parroquia un adversario digno de él. Y a fin de cuentas, no mucho más inmoral.

Al término lógico de una exposición sobre el sistema de las *domus*, hemos situado la descripción de las actividades de la casa Clergue, y de la pandilla de los Clergue, lo cual nos lleva a ciertas reflexiones más generales sobre la naturaleza y sobre el ejercicio del poder en Montaillou. Conceptos como los de feudalismo y señorío conservan en este terreno cierto valor, puesto que hombres y aldea están atrapados en una red de obligaciones señoriales, diezmales o condales que envuelve globalmente su microcosmos. Sin embargo, a escala de la aldea y de la vida que allí se lleva, estos conceptos visten demasiado: la región sensible en que el poder se ejerce, en Montaillou, y se transmite hacia la «base», pasa, si así puede decirse, por debajo de las estructuras feudales y señoriales. Las relaciones oficiales, desde luego, son las jerárquicas que unen al baile (en cuanto representante del señor conde) con sus humildes dependientes. Dichas relaciones también se tejen entre el cura como tal y sus feligreses. Pero estos distintos lazos, señoriales y clericales serían poca cosa si no estuvieran sobreentendidos por las relaciones de amistad, de clientela y de parentesco; estas van acompañadas de los lazos (antinómicos) de la *vendetta* y de la enemistad. La *domus* Clergue está en la encrucijada de todas estas redes: los hombres de esta casa, sin ser nobles ni señores, acumulan las funciones de baile y de cura, asumiendo simultáneamente los papeles de amigo, de amante, de patrón, de compadre y de pariente influyente para un gran número de habitantes de la aldea; y también los papeles de opreso-

res y de enemigos para con otra fracción de la población. Bernard Clergue, y sobre todo Pierre Clergue, reinarán mucho tiempo sobre Montaillou gracias a las *domus* con las que están unidos por sangre o por matrimonio, a través de sus fieles y sus adeptos. Pero en el Montaillou perseguido, el poder desgasta tanto como corrompe. Los enemigos locales del clan, largo tiempo derrotados, terminarán a su vez por triunfar sobre los Clergue. Sin embargo, el cura, durante su periodo de poder, ha creado en su parroquia —es decir, en toda la comarca de Aillon y en el Sabarthès— una verdadera mafia de amigos, de parientes, de compadres y de amantes.[123] Pierre Clergue presta servicios, protege a las gentes del lugar contra la Inquisición de Carcasona de la que es agente. Estos «servicios», por lo demás, pueden ser puramente negativos: Pierre Clergue se limita en algunos casos a no denunciar a ciertas personas ante la Inquisición. El no perjuicio en semejante coyuntura puede resultar tan valioso como un favor realmente positivo. Mediante gratificaciones, el cura hace que le quiten las cruces amarillas a un antiguo herético. O bien plantea a tal o cual mujer la siguiente cuestión de confianza: o te acuestas conmigo, *o te mando a guardar puerros*[*] (hoy diríamos: te meto en la trena; en otros términos, te denuncio a la Inquisición de Carcasona, I, 279; III, 391).

Pierre Clergue, apoyado por su *domus*, se halla, desde su situación de agente honrado, o mejor, de intermediario deshonesto, en la intersección de dos sistemas. Por un lado, el sistema de autoridades político y espiritual, a base de poderes señorial y feudal, eclesial, condal, etc., que, como hemos visto, caracteriza a la sociedad englobante con sus jerarquías regionales; el sistema policéntrico implica al conde de Foix, a la Inquisición de Carcasona, a los agentes del rey de Francia… y, finalmente (para desgracia de los Clergue que se las apañaban muy bien con esas tres potencias), al obispo de Pamiers, Jacques Fournier, que se revelará inasequible a los manejos del cura. (Este sistema jerárquico y ver-

tical tiene sus sanciones, sus fuerzas que oprimen: están a punto de aniquilar Montaillou). Y por otro, frente a este primer conjunto, existe, más «horizontal» que «vertical», el sistema de parentesco, de consanguinidad, de fraternidad, de amistad-enemistad o de amor-odio, que en el propio Montaillou agrupa a las *domus* de la aldea y dirige sus relaciones mutuas. Entre los dos sistemas, local y regional, las comunicaciones, siempre precarias y peligrosas, están aseguradas por los Clergue, con el cura a la cabeza: el *ostal* Clergue se ha labrado, por tanto, en esta coyuntura, una posición estratégica que le proporciona ventajas, riqueza, prestigio y poderes, pero implica un equilibrio inestable: está preñada de peligros permanentemente.

Mediadores entre la sociedad aldeana y la sociedad circundante, a su vez los Clergue tienen necesidad de mediadores y de protectores situados más arriba que ellos, y que tengan acceso a los poderes supremos de la sociedad fuxea subsumida en la corte condal, el obispado, la Inquisición. Entre estos intermediarios de rango más elevado, solo algunos nos son conocidos; la mayoría de las veces, aunque no siempre, se trata de nobles locales, o de curas, o bien de jueces y de prebostes señoriales. En el momento del encarcelamiento del cura, Bernard Clergue tratará de hacer funcionar —en vano por lo demás—, mediante soborno, una cadena de altas protecciones de este género.[124] En casi toda la Occitania pirenaica o prepirenaica, las mafias de curas, de bailes, de pequeños señores locales, de campesinos importantes y de amigos de amigos, intentan, y a veces logran, hacer fracasar las empresas de la Inquisición y las opresiones franco-eclesiales.

Sin embargo, solo las hacen fracasar en parte: entre el sistema de amistad-parentesco-clientela que reina en la aldea de Montaillou, y el sistema, también «clientelista», a base de autoridad política y de opresión eclesial, que emana de la sociedad circundante,[125] las relaciones son extremadamente tensas. Porque grande es la divergencia de los valores (valores cátaro-campesinos contra

valores católico-urbanos). Y al mismo tiempo, mucho se impone, desde el punto de vista geográfico, la proximidad de los antagonismos (Carcasona y Pamiers contra Montaillou y el Sabarthès). Esta proximidad hace tanto más inmediatos los peligros de conflagración. Montaillou, que no es, ni mucho menos, un bloque sin fisuras, debe rodearse de todos sus recursos de secreto y de ficción, desplegados bajo la égida del clan confabulador y taimado de los Clergue, a fin de parar los golpes llegados de fuera. Finalmente, el sistema, o mejor dicho, la unión de los dos sistemas, se desmorona. Pero el historiador de las sociedades campesinas no tiene reparo alguno en diagnosticar en otro lugar, y en otros tiempos, coyunturas más tranquilas: tal o cual mediador podrá arreglar, a lo largo de su vida, sin demasiado esfuerzo, las relaciones con la aldea de la que es jefe, por una parte; y por otra, con los «poderes» de la sociedad englobante (que para un mediador rural como Edme Rétif, hacia 1750, están representados por la intendencia, por la encomienda del templo y por el clero jesuita o jansenista).

En ciertas situaciones, el mediador entre comunidades aldeanas y poderes externos puede ser un señor noble. Ese es el caso del señor de Gouberville en Normandía, que representa probablemente a la nobleza campesina menor de los Bocages, arraigada en los territorios del Oeste francés, y allí cumple importantes funciones comunitarias. Pero quizá con más frecuencia, o más generalmente (aunque acerca de este punto nos faltan las cuentas estadísticas que derivan de la historia cuantitativa),[126] parece que las funciones de liderazgo, de padrinazgo y de patronazgo locales hayan sido ejercidas por mediadores que se sitúan en un nivel inmediatamente infranobiliar e infraseñorial. El medio de los curas de aldea, que no siempre tienen la truculencia de un Pierre Clergue, y el grupo de oficiales señoriales (prebostes del norte de Francia y bailes del sur), han proporcionado evidentemente muchos líderes aldeanos y pequeños patrones del género

de los que acabo de evocar. Las revueltas campesinas del siglo XVII (por ejemplo, las de los Neo-Croquants de 1636, o las de los *Nus-pieds* de 1639) estallaron precisamente cuando estos líderes locales, conscientes de sus responsabilidades, rompieron con la sociedad circundante y se pasaron con armas y bagajes, en compañía de su clientela campesina, al campo de los sublevados.

Volviendo al caso concreto de Montaillou, ni la nobleza ni el señorío en cuanto tales están realmente «en el ajo» por lo que concierne a la puesta en práctica de los papeles indispensables de mediador y de dirigente en la montaña. Todo lo más, la castellanía sirve de apuesta reñida en las luchas locales; la excastellana funciona como objeto de consumo ostentoso para los deseos de un cura-líder que obtiene de ella placer y prestigio; finalmente, los demás nobles de la región están demasiado alejados, demasiado distanciados, o son demasiado poco importantes para servir de guía a la comunidad en la peligrosa frontera que la enfrenta a la sociedad que la rodea.[127]

En la tensa situación en que se halla Montaillou, las luchas entre *domus* con vistas a ostentar las funciones de líder y de mediador, implican (por parte de los candidatos a ese puesto) actitudes extremadamente competitivas, «técnicas de agresión abiertas o cubiertas» y «la formación y la disgregación rápida de bloques de riqueza y de poder».[128]

La irresistible ascensión y el aplastamiento final, o pseudofinal, de la casa Clergue ofrecen una perfecta ilustración de comportamientos de este tipo. La lucha por el poder, o por las claves del poder, en Montaillou no pasa desde luego por los valores burgueses del ahorro o de la ascesis en el trabajo, ni por una economía de trabajador modesto, obsesionado por amontonar calderilla; supone más bien tener aptitudes para la agresión, para la traición, para la inversión de las alianzas. En Montaillou, el poder procura a quien lo detenta compensaciones deliciosas, aunque precarias y sometidas a revisión. Indudablemente vale más

dominar en la aldea que servir de subalterno en una ciudad o en un pueblo importante. Más vale ser el primero de Montaillou que el segundo en Pamiers o el tercero en Tarascon-sur-Ariège. Pero en la pequeña parroquia de la región de Aillon, más aún que en otra parte, el Capitolio está cerca de la Roca Tarpeya, y el poder no tardará, hacia 1321, en cambiar de manos. Por lo menos momentáneamente.

4
LOS PEQUEÑOS PASTORES

El conjunto de las *domus*, tal como hasta aquí las he ido analizando, se sitúa en buena parte en un mundo clásico de agricultores arraigados. Pero nuestras investigaciones no pueden limitarse al examen de esta sociedad agrícola; esta no fundamenta, en masa, la única verdad de Montaillou. La aldea pirenaica cuenta asimismo con leñadores, que llevan una vida de perros y que también son labradores o incluso pastores, a media jornada; pero la herejía apenas contagia a su grupo en cuanto tal: por su escasa importancia, le interesan poco a la Inquisición, de ahí que nosotros los distingamos bastante mal.

Mejor conocidos, en cambio, son los pastores, (relativamente) numerosos en la aldea: se encuentran pastores, designados especialmente como tales, en número de una decena, en ocho familias de Montaillou por lo menos. Citaré entre ellos a Guillaume Pellissier, a Guillaume Belot, a Guillaume Guilhabert, a Jean Marty, a Pierre y a Guillaume Baille, a Pierre y a Jean Maury, a Guillaume Maurs y a uno de los Benet.[129] Entre los oficios que en el sentido estricto del término son no «agrícolas», la profesión de pastor es la mencionada con más frecuencia en Montaillou.[130]

El propio término «pastor» es ambiguo. En las aldeas del alto Ariège, como Montaillou o como Ornolac, todo el mundo, en cierto sentido, es pastor, porque todo el mundo es más o menos criador de corderos. El baile de Ornolac, Guillaume Austatz, al hablar ante los hombres de su comunidad reunidos bajo el olmo de la plaza, es plenamente consciente de ello: «¡En lugar de quemar a los heréticos —exclama—, a quien habría que quemar es

al propio obispo Fournier, porque nos reclama los diezmos de los corderos, o carnerajes!» (I, 208-209). Al pronunciar estas palabras sacrílegas, Guillaume Austazt se convierte claramente en portavoz de una comunidad de agricultores-ganaderos, arrendatarios de tierras y de *domus*, pero también propietarios de rebaños; estos hombres actúan con mucha frecuencia como pastores por cuenta propia, y en esta actividad se hacen ayudar por sus hijos.

Sin embargo, lo que en este capítulo me interesa no es la sociedad de ganaderos en general: después de todo, ya los he considerado al visitar sus *domus*. *Lo* que aquí atañe es el grupo de pastores itinerantes, que surcan el mundo en equipos volantes[131] formando un semiproletariado rural y nómada, sin hogar ni tierras. Tienen, sin embargo, sus tradiciones propias, su orgullo, sus concepciones particulares de la libertad montañesa y del destino. Forman parte, a título provisional y definitivo, de la vasta emigración pirenaica que poco a poco refluye hacia la baja región, en dirección sobre todo al territorio español.[132]

Evolucionan en el marco de los poderes existentes, durante sus correrías de aldea en aldea se sitúan entre las redes de las *domus*, junto a las que encuentran complicidades favorables: Pierre Maury, pastor de Montaillou, recorre el Aude (actual) o Cataluña; sin embargo, conserva ciertas relaciones, e incluso ciertas protecciones, entre el clan de los Clergue (II, 176). Y a la inversa, la tarea de los pastores de alta montaña se vuelve más difícil por las guerras privadas. Estas enfrentan a los señores locales de la vertiente española: estos pequeños buitres nobiliarios y pirenaicos están siempre dispuestos a desgarrarse con picos y garras, como en la mejor época de la edad feudal. Sería un mal menor si los pastores en trashumancia de las montañas próximas no debieran «pagar los platos rotos», debido a los conflictos entre poderosos. ¿Que surge una guerra privada de este tipo entre Guillaume de Entensa, señor de Casteldans, y otro señor del que no sabe-

mos nada salvo que se llamaba Nartes o En Artes? Pues ya tenemos a los hermanos Maury forzados a trasladar sus rebaños fuera del territorio de Casteldans (II, 479; III, 195).

Entre estos pastores girávagos, varios son originarios de Montaillou: conocemos a algunos. A veces son sospechosos, otras, simplemente inestables; han tomado la vereda, la *draille*,[133] o se han echado al monte tras una riña o una pelea: uno de ellos, Jean Maury, fue acusado de un altercado con otros pastores, y explica sencillamente cómo tal incidente le confirmó en su amor inveterado por «andar de acá para allá»: «Me vi metido —cuenta— en una pelea con los pastores del Razès. Fui herido en ella. Un tal Vézian, que en esa época vivía en casa de Raymond Lizier, de Montaillou, se puso de mi parte en la querella. Yo fui a quejarme de mis heridas ante Bernard Clergue, que por entonces era baile de Montaillou en nombre del señor conde de Foix; me quejé también al castellano de Montaillou. Este no quiso hacerme justicia del daño que había sufrido debido a aquellos pastores del Razès. A causa de esta iniquidad que se me hacía, me marché de Montaillou, fui a Puigcerdá y me alquilé como pastor con la señoresa Brunissende de Cervelló; permanecí con esta Brunissende y sus ovejas durante cuatro años y dos meses y medio» (II, 476). Guillaume Bélibaste «tomó la *draille*» asimismo tras un pugilato muy vivo. El culpable fue él: en la pelea había matado a un pastor. Dejó, pues, su rica explotación rural y su *domus* paterna de Cubières. Se convirtió en pastor,[134] luego en *perfecto*... Solo más tarde se asentará, como profeta de una pequeña colonia albigense, en Cataluña; trocará el oficio de pastor por el de cestero, o de fabricante de peines de cardar.

En un estilo algo distinto, Bernard Benet es víctima también de un proceso de movilidad descendente.[135] Sale de una buena casa de agricultores-ganaderos con propiedades en Montaillou. Pero esta familia fue arruinada por la Inquisición; las tierras de la *domus* Benet fueron confiscadas para ser entregadas al conde de

Foix; de hecho eran administradas por el baile Bernard Clergue. El resultado más claro de la operación fue beneficiar a la casa Clergue en detrimento de la casa Benet (antaño aliada, indirectamente, de la primera). En cuanto a Bernard Benet, fue arrojado de golpe al proletariado de los pastores. Su situación material y moral es poco brillante: en la época en que los inquisidores apameos se interesan por su persona, vive solo de la crianza de su ganado lanar y se encuentra en el propio Montaillou arrinconado entre dos clanes: el clan de los Clergue quiere obligar al desafortunado Benet a proferir ante la Inquisición de Carcasona un falso testimonio; y el clan Azéma, enemigo de los Clergue, quiere obligarlo a retractarse de esa declaración. Bernard Clergue, que en el asunto sigue las instrucciones de su hermano el cura, le promete a Bernard Benet que le devolverá una de sus praderas confiscadas… espera obtener su cooperación. Pierre Azéma maneja el palo más que la astucia: confisca a Bernard sus preciosos corderos, que son su última riqueza, a fin de influirle en sentido contrario. En última instancia, Bernard Benet será detenido. Más tarde se evade del burgo del Mas-Saint-Antonin, donde lo tenían en residencia vigilada (I, 408). Tras una estancia en Cerdaña, es apresado de nuevo en Ax-les-Thermes: Pierre Roussel, de Ax-les-Thermes, y su esposa Alissende, lo denunciaron. Esta Alissende no es otra que la hermana de Gaillarde Benet, mujer de Pierre Benet, hermano de nuestro Bernard. Por tanto, Bernard ha sido denunciado por la hermana de su cuñada… No es muy correcto…, pero tiene explicación: Alissende y Gaillarde habían sido, ambas, en distintas épocas, amantes del cura Pierre Clergue; habían traicionado sus vínculos legítimos con la casa Benet para transformarse, en los diversos sentidos del término, en ejecutoras de las intrigas de los Clergue, de amantes habían pasado a convertirse en soplonas. El harén de Pierre Clergue contribuía de esta manera a la prosperidad de su casa. En cuanto a Bernard Benet, se había deslizado irremediablemente por la

pendiente: este hijo de buena familia que al principio esperaba un porvenir de propietario-agricultor, no es a fin de cuentas más que un simple pastor, juguete de los diversos clanes de su parroquia. Y contento de salir sin daño, en estas condiciones, de las manazas de los inquisidores.[136]

Otro pastor, otro «venido a menos» como Bernard Benet, y que aún cae más bajo: Guillaume Maurs. También él sale de una honorable *domus* de agricultores de Montaillou, arruinada por la Inquisición, a lo cual contribuyen, como de costumbre, los buenos oficios de la casa Clergue. El padre y los hermanos de Guillaume Maurs son detenidos. Su madre, Mengarde, tenía la lengua demasiado larga contra los Clergue, cuya herética juventud evocaba imprudentemente:[137] ellos se la cortarán, en el sentido literal del término. Guillaume Maurs consigue evitar la prisión y los suplicios. Fugitivo, vaga de puerto en puerto y de montaña en montaña, del condado de Foix a Cataluña y viceversa: lleva más la venganza en el corazón que la herejía en el alma (su ausencia de celo cátaro queda ilustrada por las palabras poco amables que dirige al *perfecto* Guillaume Bélibaste: «Prefiero comer tripas antes que ser de vuestra sociedad» [II, 1871). Nada hay de sorprendente en ello: el errante Guillaume Maurs quiere matar a los Clergue, pues han arruinado su *domus*; en el fondo se burla de los destinos del albigeísmo, por cuya causa sin embargo la Inquisición encarceló a su familia. Pastor no contento de serlo, Guillaume Maurs rememora sin cesar los esplendores ahora marchitos de su linaje; de hecho estos fueron bastante modestos, pero se embellecen con la distancia, debido a su falta de nitidez. La vida trashumante da ocasión a Guillaume Maurs de frecuentar en diversos lugares las comunidades queseras de pastores de montaña. Esta vida terminará bastante mal para él: acabará por «desplumar el cuco» (dejarse atrapar) en Puigcerdá. De allí, el vicario del rey de Mallorca hará que lo trasladen a las prisiones del obispo Fournier.[138]

Los pastores Bélibaste, Maurs y Benet son casos patentes de descenso social; ocurre que estos casos tienen valor supraindividual y supramontalionés: véase a este propósito, fuera de Montaillou, la larga, apasionante y miserable biografía del pastor Bernard Marty, de Junac (III, 253-295): nacido en una rica familia de herreros, que será llevada a la quiebra por la Inquisición y por sus esbirros, Bernard Marty se verá reducido a guardar los corderos con uno o con otro, peloteado de aquí para allá, parado más tiempo del que quisiera.

Y sin embargo existen también pastores de vocación. Se alojan sin complejos (por ser los hijos menores de la familia, o por haber nacido pobres) en el estrato inferior del mundo rural; están relativamente adaptados a su destino; pueden incluso, en algunos casos ejemplares o bien conocidos, ser felices y estar orgullosos de ser pastores… Entre ellos nos resulta familiar Jean Pellissier, y más aún Pierre Maury.

Jean Pellissier, hijo de Bernard Pellissier, de Montaillou, se convierte en guardián de rebaños profesional cuando alcanza los doce o catorce años (efectivamente, a partir de los doce años los pequeños campesinos se iban haciendo responsables del ganado ovino: estamos en presencia de una «larga duración» por lo que respecta a la educación del niño rural). Para estos modestos principios en el oficio, los padres del joven Pellissier pusieron a su hijo como aprendiz lejos de su casa, en Tournon.[139] La primera patrona del aprendiz-pastor es una mujer, se llama Thomassia; probablemente es viuda.

Desde estos primeros pasos en la vida, Pellissier junior no parece una lumbrera; en cualquier caso, hace un papel lamentable al lado de su colega, el pastor Pierre Maury, tan vivo. Cabe situarlo en el Antiguo Régimen intelectual de las clases inferiores: ignora el apellido de su primera patrona,[140] de quien solo conoce el nombre, Thomassia. Es incapaz de citar la edad exacta que tenía en esta contrata inicial; es igual de impreciso cuando le pi-

den que revele cuál fue la duración de esta contrata: «me quedé cinco o seis años en casa de Thomassia», responde.

A la edad de dieciocho años, Jean Pellissier, pastor confirmado en adelante, vuelve a la casa familiar; vive durante un periodo indeterminado en compañía de su madre Alazaïs, y de sus hermanos Raymond, Guillaume, Bernard y Pierre. Frecuenta por entonces, además de su propia *domus*, cuatro casas vecinas o de parientes. «En esas casas nunca encontré personas extranjeras ni heréticas», declara, subrayando el carácter más bien cerrado de su sociabilidad.

Si los tratos del joven pastor son limitados, su «manía de moverse», en cambio, no lo abandona. Tas dejar nuevamente la casa materna, Jean Pellissier se emplea como pastor en Niort,[141] con Guillaume Castellan, por dos años, y luego en Mompret, con Raymond Jean, por un año (III, 75 ss.). Los tiempos de contrata son cortos: patronos y asalariados en la Occitania rural parecían ponerse de acuerdo con frecuencia, tanto para juntarse como para separarse en breve plazo.[142] En este aspecto nos hallamos en los antípodas de la servidumbre.

Tras su tiempo de servicio con Raymond Jean, de Mompret, Jean Pellissier (¡es un hábito!) pone de nuevo rumbo a Montaillou; allí se contrata —con otros esta vez— en casa de Bernard Maurs, guardando sus blancos animales (III, 75, 76). Estos Maurs son como sus padres, pues fue la propaganda con que lo machaconeó su tía Maurs la que convirtió por un momento a Jean Pellissier a las ideas cátaras: entre el agricultor y su pastor asalariado, la distancia social, es decir, familiar, suele ser poca.

Los rayos de la Inquisición se abaten sin embargo sobre la casa Maurs, para gran terror del pastor que en ella sirve: «Mi patrón Bernard Maurs y su madre Guillemette —cuenta Jean Pellissier —[143] fueron encarcelados por herejía en la misma época. A Pierre Maurs, su hermano y vecino, y al otro Pierre Maurs (el hijo

de ese Pierre Maurs), los encerraron durante algún tiempo en la prisión de Carcasona. Los otros hijos de Pierre Maurs senior —a saber, Bernard y Guillaume—[144] también fueron encarcelados en Carcasona por herejía. Otro Pierre Maurs, hijo de Bernard Maurs, huyó de Montaillou [en 1308] tras la redada de la Inquisición contra los heréticos locales y se instaló en Cataluña. Volvió a Montaillou hace ahora dos años [en 1321] a fin de tomar por mujer a una de las hijas de Guillaume Authié de Montaillou (que ahora está encarcelado por herejía en Carcasona). Este Pierre Maurs, antes de partir de nuevo y recientemente para Cataluña, vivió en la aldea hasta principios de ese invierno, y yo evité cuidadosamente hablarle». Estos arrestos y opresiones (a los que habría que añadir la abscisión —¡ya mencionada!— de la lengua de Mengarde Maurs), derriban a la familia Maurs y reducen a sus miembros a la prisión, al exilio, a la postergación social o a la desesperanza; el testimonio de Pellissier, pastor de los Maurs, no necesita comentarios por lo que se refiere a la tragedia cada vez más dolorosa y callada que envuelve la existencia en Montaillou, entre 1305 y 1320. Jean Pellissier ve cómo a su alrededor los golpes de la Inquisición diezman a la familia de sus patronos. Así que decide —conforme a su vocación natural de pastor— largarse. Va a plantar sus pequeños reales de pastor en Prades d'Aillon, aldea que, a una legua de distancia, está casi tan contagiada de herejía como Montaillou: «Después de haber dejado el servicio de Bernard Maurs, me contraté en la aldea de Prades d'Aillon, con Bernard Malet, y con sus hijos, Bernard, Raymond y André» (III, 76). ¡Ay, qué mala suerte!: «Aproximadamente dos meses después de mi contrata con Bernard Malet padre, este fue citado para comparecer por la Inquisición de Carcasona, que luego lo hizo encarcelar. Este Bernard murió en prisión». De esta nueva catástrofe, que alcanza nuevamente a sus amos (los Malet después de los Maurs), Jean Pellissier se consuela lo mejor que puede cuando declara a Jacques Fournier que de to-

das formas «ninguno de los tres hijos antes citados de Bernard Malet fue inquietado jamás por herejía».

¡Flaca compensación! Al dejar Montaillou por Prades d'Aillon, a decir verdad, Jean Pellissier no había dejado de salir nunca del núcleo familiar y catarizante de los Maurs, los Clergue, los Malet… Esta red, a pesar de sus tremendas disensiones internas, tejía de aldea en aldea la trama de las complicidades heréticas y de linaje: Bernard Malet junior, de Prades, hijo de Bernard Malet senior (el patrón encarcelado de Jean Pellissier), se casó con una de las sobrinas del cura Pierre Clergue, que se convirtió de golpe en protector de esta joven pareja (III, 77). En la región de Aillon, todos los caminos, incluso los de la migración por contrata efectuada por los pastores, llegan a encontrarse con los del cura Clergue…

A fin de cuentas, tras muchos años de vagabundeo, Jean Pellissier termina por volver de veras a Montaillou, su aldea natal. Integrado desde entonces a la vida de su comunidad, posee su propia casa familiar; puede vérsele de vez en cuando acostado ante la puerta cuando por casualidad alguna enfermedad lo deja postrado allí (III, 79). Toma el sol y yace durmiendo una siesta valetudinaria.[145]

Pero, por regla general, la mayor parte del tiempo está en pie, ya sea en primavera antes de la prohibición de pastoreo en los prados, o bien en verano, después de la siega (III, 84). Pastor «acomodado», posee ya, pues, ovejas propias. Pero —y esto es lo que señala los límites de su modestísimo triunfo social— apacienta ese rebaño personal en el pastizal de otros. Una breve escena costumbrista, típicamente montalionesa —que da testimonio de la acuidad visual del pastor, tan marcada como su vaguedad cronológica—, sitúa a Jean Pellissier en los prados. Esta comienza con las usuales imprecisiones temporales (III, 84): «¿Era el año [1308] en que todos los hombres de Montaillou fueron apresados por la Inquisición de Carcasona, o el año anterior? No

me acuerdo muy bien. ¿Era durante el verano, tras la siega del heno, o en primavera, antes de la prohibición de pastoreo en las praderas? No me acuerdo muy bien tampoco. Yo estaba entonces con mis propias ovejas, en el lugar llamado la Combe del Gazel, en el prado de Guillaume Fort y de sus hermanos [Guillaume Fort será quemado como relapso en 1321].[146] Yo estaba a la izquierda de ese prado del lado del camino que va a las montañas [de pastos] de Montaillou. A mano derecha del citado camino estaba Pierre Baille, el hijo de Raymond Baille, de Montaillou; este Pierre Baille hacía pastar las ovejas en el prado de Bernard Marty (el que llaman «Chèvre»); también estaba allí Jean Marty, de Montaillou; apacentaban sus ovejas en el prado que le pertenece y que linda con el de Raymond Marty. Sería mediodía cuando aparecieron en el camino citado, viniendo de Montaillou, Arnaud Vital, de Montaillou, llevando una sobrecota azul encima de la túnica, y un hacha al cuello, mediante la cual mantenía en equilibrio un gran haz de chamarasca de haya que llevaba también al cuello; y con él dos hombres, ambos vestidos con una capa marrón con capuchón sobre la túnica azul o verde; y también ellos llevaban el hacha al hombro. Arnaud y sus compañeros se acercaron al pasar por el prado de los Belot. Al llegar allí, me vieron, a mí y a mis camaradas asociados, Pierre Baille y Jean Marty. Arnaud fue hacia Pierre Baille, le saludó y fue saludado por él a su vez… Y como en aquel momento Arnaud era meseguero de Montaillou, riñó a Pierre Baille y a Jean Marty porque dejaban a sus ovejas vagar por los campos sembrados. En son de burla, Jean le dijo a Arnaud: «Estos dos leñadores, ¿son de Lavelanet…?». La escena está bien descrita por el testigo que es también actor. En ella se pone de manifiesto el pequeño mundo de los pastores de Montaillou en el siglo XIV: hacen valer sus prados respectivos dedicados a la siega y al pasto, que se destacan entre el *infield* sembrado de la parroquia, y el lejano *outfield* montañoso de la zona de pastos. Se esboza una estratificación social

entre A) pastores que hacen pastar sus propias ovejas (y las de otros) en la pradera de otro; y B) pastores-agricultores-propietarios, que guardan los corderos en el prado familiar que poseen de pleno derecho.[147] Pero estas diferencias más o menos sutiles no impiden la creación de equipos o de cooperativas informales entre pastores asociados (*socii*), originarios unos u otros de diversos peldaños de la citada estratificación. Por encima de estos pequeños agrupamientos de base, el texto evoca las servidumbres colectivas que conciernen a la aldea considerada en bloque: los pastos están reglamentados por la prohibición de pastoreo de los prados de siega; los sembrados los guarda un meseguero comunal a media jornada, que además repara los calzados y corretea detrás de las mujeres.[148] El tiempo de este universo aldeano transcurre en una cronología flotante, recortado por la incertidumbre, al ritmo de las catástrofes inquisitoriales o de los trabajos correspondientes a los pastos: redada de 1308, prohibición de pastoreo de la hierba para heno y siega de las praderas constituyen los hitos temporales, por lo demás poco fijos, del pastor Jean Pellissier.[149] En el campo de visión del pastor aparece también por un instante el mundo, mal conocido por nosotros, de los leñadores, hacha al hombro y haz al cuello. Pero es cierto que ahí todo está trucado. Porque los dos leñadores que Pellissier saca a escena no son auténticos hombres de los bosques: ¡son *perfectos*! En el momento de su paso instantáneo por nuestro texto, se echan al monte tras una breve estancia de clandestinidad en casa de los Belot: uno de ellos es Prades Tavernier, al que con frecuencia se encuentra en los recodos de los caminos de la región de Aillon; el otro es Guillaume Authié, el célebre y valiente notario de Ax-les-Thermes, unido directamente a Montaillou por un vínculo conyugal y de alianza: Gaillarde, su mujer, es, en efecto, hija de Arnaud Benet, de Montaillou, miembro por derecho propio del clan de los Benet.

La carrera del pequeño pastor Jean Pellissier gira y vuelve a girar en torno a las diversas familias de su aldea. Por el contrario, la del pastor Pierre Maury está totalmente abierta a los grandes viajes; disponible para las aventuras, para los amores pasajeros, y ante todo para la amistad. Merece que demos algunos pormenores: la biografía de este personaje se identifica, en efecto, con la gran trashumancia que fundamenta la economía pirenaica de esta época.[150]

PIERRE MAURY, EL BUEN PASTOR

Pierre Maury, nacido hacia 1282-1283, es hijo de Raymond Maury, tejedor de Montaillou y de su esposa Alazaïs. La casa Maury era una *domus* clásica, de la que podía encontrarse cierto número en la aldea. Raymond y Alazaïs habían engendrado seis hijos, llamados Guillaume, Pierre, Jean, Arnaud, Raymond y Bernard, a los cuales venían a añadirse por lo menos dos hijas: Guillemette, que se malcasará con el carpintero Bertrand Piquier, de Laroque d'Olmes, y Raymonde, que se casará con Guillaume Marty, de Montaillou. Las dos se desposarán a los dieciocho años, o antes incluso.

En Montaillou, como en otra parte, se advierte en nuestros textos un chauvinismo machista… y adulto; omiten por tanto mencionar la existencia de ciertas hijas, la presencia de bebés, o la desaparición de hijos muertos a temprana edad. La cifra de ocho nacimientos en el hogar de los Maury debe ser considerada, pues, como un mínimo. A pesar de la profesión teóricamente no agrícola que ejercía el tejedor Raymond Maury, la familia practicaba un género de vida mixto a base de ganadería, agricultura y artesanado. Al alcanzar la edad de dieciocho años, Pierre Maury aún no es más que un pastorcillo de Montaillou. Guillaume Maury, su hermano, es leñador: «Hace veintitrés años —cuenta Pierre Maury en su declaración de 1324— yo guardaba las ovejas de Arnaud Fauré de Montaillou, y de Raymond Maulen, de Arques, en el territorio de Montaillou. Guillaume Maury, mi

hermano, y Guillaume Belot, de Montaillou, que ahora están muertos, iban al bosque de Ausa a cortar leña».[151] En esta época, Pierre Maury anuda sus primeros contactos con la herejía; le vienen precisamente de su hermano Guillaume, y del clan de los Belot, siempre decisivo en lo que concierne a la difusión del catarismo en la aldea. Estos contactos adoptan la forma de una especie de prédica —semievangélica, semikantiana *avant le lettre*— administrada a Pierre por los dos leñadores: «Guillaume Belot y Guillaume Maury —prosigue Pierre— vinieron a mi encuentro, y me dijeron:

—Los buenos cristianos han venido a esta región; siguen la vía que siguieron san Pedro, san Pablo y los demás apóstoles, siguen al Señor; no mienten, no hacen al prójimo lo que no querrían que el prójimo les hiciese».

En esta época, Pierre Maury, que recibe en pleno rostro este discurso herético, no es más que un joven que practica como devoto el culto de los santos. Volviendo la vista atrás, recuerda su pasado reciente:

> Yo acababa de esquilar mis ovejas, había dado un vellón de mi lana a san Antonio y otro a la Virgen María de Montaillou. Aún me quedaba un poco de lana para hacerme ropa. Mi hermano y Guillaume Belot me dijeron entonces:
>
> —Las buenas gentes [los heréticos] no están bien vestidos. Dales tu lana. Podrá servirles para hacerse sus vestidos. De este modo les darás una gran limosna, mayor que la que has practicado cuando le has dado a san Antonio, porque muchas personas dan a san Antonio, pero pocas dan a los *hombres-buenos*. Y sin embargo, los hombres-buenos ruegan a Dios por sus bienhechores [...] y eficazmente, porque se mantienen en la justicia y en la verdad.

Muy conmovido ante la idea de que los santos hombres rogarán por él, el joven Maury termina por dejarse enternecer: «Me dijeron tantas cosas que les di el valor de un vellón para que se lo llevasen a aquellos heréticos». El pastorcillo, ya sincretista, hará pues tres partes de su porción de lana del rebaño: una parte para los santos del Paraíso y para la Virgen de Montaillou (se dan con

mayor facilidad productos agrícolas al santuario local que al lejano obispo diezmero); una segunda parte para el pastor mismo, reservada para el tejido de sus ropas que de este modo resultan del autoconsumo de los productos del rebaño, y, finalmente, la tercera parte para los *hombres-buenos* o santos hombres, a quienes, por instigación de los cátaros del lugar, Pierre Maury considera como mediadores para obtener las gracias divinas.

Poco después de estas primeras relaciones con la herejía, hacia 1300-1301, Pierre Maury, de dieciocho años, huye de la casa paterna (III, 110). No es que se halle en malos términos con sus padres. Pero un olor a azufre rodeaba ya la *domus* Maury, sospechosa de herejía para la Inquisición; valía más que se largarse. Al invierno siguiente, Pierre Maury desciende, pues, hacia las regiones audesas, donde piensa hacer invernar a las ovejas, en las tierras cálidas del valle de Arques, entre el Razès y el Fenouillèdes (III, 121). La trashumancia de pastores entre la baja región de Aude y la montaña ariegense contribuye, por lo demás, a explicar las localizaciones alternativas del catarismo en las altas y bajas regiones de la Occitania fuxeo-audesa. En Arques, Pierre Maury es pastor asalariado de su primo hermano Raymond Maulen (siempre esta mescolanza de vínculos de parentela y de asalariado, fundamental para comprender el «proletariado» campesino de esta época, que es tanto familiar[152] como alienado). Poco después, hacia los veinte años, Pierre Maury se enamora (III, 1110, 121): «Al invierno siguiente, inverné con mi ganado en el valle de Arques. Vivía en la casa de mi primo hermano, Raymond Maulen, de Arques. Me enamoré apasionadamente de una muchacha de esta aldea, Bernadette den Esquinath. Y durante dos años, nadie me habló de herejía porque se veía de sobra que yo quería apasionadamente a esta muchacha». Según parece, la bella Bernadette no fue esquiva con Pierre Maury. Raymond Pierre, que poco después iba a convertirse en amo de nuestro pastor, le reprochó vivamente esta relación a su futuro asalariado

cierto día en que hablaba con él en su aprisco. En su enfado contra esta relación, Raymond llegará incluso a calificar a Bernadette de puta: «Vos, Pierre —le dijo Raymond a nuestro pastor —, vos que amabais a los hombres-buenos, ya no os preocupáis de ellos. Y en lugar de eso, os habéis convertido al puterío. Buscáis una esposa. Pues bien, nosotros os daremos una esposa. Una que tenga buen entendimiento de la fe [herética]. Tener una mujer así es mejor para vos que tener una que no tenga nuestras creencias [se sobreentiende: una como Bernadette]. Porque si tenéis una esposa que tiene nuestra fe, podréis recibir a los hombres-buenos en vuestra casa. Podréis hacerles bien. Podréis incluso hablar con vuestra mujer, sin miedo alguno, de temas tales como el entendimiento del bien, etc.». (III, 121).

Tales perspectivas podían parecer alentadoras: tener de este modo temas de conversación con una esposa, temas a mano, que tanta falta hacían precisamente en ciertos hogares extrañamente silenciosos que a veces poblaban Occitania… Cabía dejarse tentar, por lo menos.

Ya no se trata en este caso de esa Bernadette den Esquinath que había amado a Pierre Maury con pasión. A cambio, otra Bernadette —Bernadette Pierre— entra en escena. No tiene más que seis años; pero se habla mucho, ahora, de reservarla para nupcias aún lejanas con Pierre Maury, que precisamente se convierte en pastor asalariado del ganadero Raymond Pierre, padre de la pequeña. El eventual suegro tiene bienes inmuebles. Pierre Maury, por su parte, puede pasar por un futuro yerno muy presentable: con sus pequeños ahorros y especulaciones de pastor, ha amasado suficiente dinero para comprarse tierra en Arques. Bernard Bélibaste, otro ganadero de la región que inesperadamente es nombrado negociador de este matrimonio, puede describirle a Pierre Maury, en términos atractivos, el partido que ha descubierto para él: «Si realmente quieres —dice Bernard— buscarte una esposa que tenga entendimiento del bien, conozco a

una niñita que más tarde te servirá perfectamente. Es tan rica que con lo que su padre te dé [a título de dote] y lo que tú posees ya en Arques, donde has comprado tierra, serás lo suficientemente acomodado para no trabajar por tus manos [...] Porque Raymond Pierre, que en este caso será tu futuro suegro, te adoptará como hijo; y te dará por esposa a su hija Bernadette Pierre, que ahora puede tener unos seis años; y te quedarás viviendo en la *domus* de Raymond Pierre, que tiene entendimiento del bien» (III, 121). Esta arenga de Bernard Bélibaste es interesante, y de pasada afirma los valores fundamentales de una determinada occitanidad de los ganaderos: vínculos estrechos de la *domus* y de la herejía; imposición de la *domus* misma, con su posible séquito de instituciones anejas (adopción del futuro yerno, corresidencia, dote); el padre de familia que elige un yerno como hijo adoptivo para la continuación de su linaje y de su *domus*, prevé a través de un contrato verdadero que su hija, aún pequeña, será entregada desde su nubilidad, con dote, al joven adulto corresidente a quien él ha designado para su sucesión. Los motivos de esta diplomacia son simples: Raymond Pierre no tiene hijos, solo tres hijas: Bernadette, Jacotte y Marquise. Por tanto, está obligado a encontrar un hombre que quiera venir a su casa para hacer de yerno.

Enfrentado con este porvenir mirífico, a base de castillos en el aire, o mejor de castillos en Fenouillèdes,[*] Pierre Maury no pierde la cabeza. Y formula a Bernard Bélibaste una pregunta que es a la vez de confianza y de sentido común: «¿Y cómo sabéis de antemano, Bernard, que Bernadette, una vez núbil, gozará del entendimiento del bien?» (III, 122). Esta pregunta formulada por Pierre Maury no es estúpida; los registros de Jacques Fournier nos permiten conocer, en efecto, casos de *matrimonio planeado*: un creyente cátaro se casa alegremente con una muchacha a la que imagina herética; espera, pues, tener con ella, durante su vida conyugal, simpáticas conversaciones albigenses al amor de

la lumbre. Y el desventurado, innoblemente engañado por su suegro, se encuentra casado con una beata católica en cuya compañía tiene que vivir encerrado en un silencio sepulcral a causa de los peligros de la Inquisición durante cerca de un cuarto de siglo (III, 322).

Pero Bernard Bélibaste tiene respuestas para todo. La pregunta del pastor no lo pone en apuros: «Raymond Pierre —le replica a Maury— alimentará tan bien [educará tan bien] a su hija Bernadette que con la ayuda de Dios tendrá entendimiento del bien. Y si por azar no tiene entendimiento del bien cuando llegue a su nubilidad, entonces, Pierre, te bastará con salir de la casa de Raymond Pierre, llevándote contigo tus bienes propios. No tendrás más que dejar a la niña, porque sería completamente malo para ti, Pierre, tomar por esposa a una persona que no tenga entendimiento del bien». (III, 122). (Obsérvese que esta nueva exposición de sociología doméstica precisa de pasada un punto que no carece de interés: en los Pirineos, o pre-Pirineos, del siglo XIV, como en las Cévennes de los siglos XV-XVI, un joven considerado ya como futuro yerno y ya corresidente aporta a la casa en la que va a entrar su parte de bienes propios, pero se la llevará consigo en caso de ruptura del matrimonio proyectado).

Seducido por estos proyectos de nupcias que ha hermoseado la elocuencia de Bélibaste, Pierre Maury se decide a conocer a los «hombres-buenos»: estos constituyen el centro del complot matrimonial por el que Raymond Maulen y Raymond Pierre, unidos a partir un piñón, quieren atraer a Pierre al campo del «entendimiento del bien» (III, 110). Pierre Maury plantea, por tanto, a Raymond Pierre —y también a Bernard Bélibaste, cuyas importantes relaciones en la herejía veremos pronto— la cuestión crucial:

«—¿Qué clase de hombres son esos hombres-buenos de que tanto se me habla?».

Respuesta edificante de Bernard y de Raymond:

«—Son hombres como los demás. Su carne, sus huesos, su forma, su rostro son exactamente los de los demás hombres. Pero son los únicos que siguen las vías de justicia y de verdad que siguieron los apóstoles. No mienten. No cogen los bienes del prójimo. Incluso si encontraran en su camino oro o plata, no se lo llevarían, a menos que se lo regalasen. Se consigue mejor la salvación en la fe de estos hombres a los que llaman heréticos que en cualquier otra fe.» (III, 122).

Los *hombres-buenos*, que no roban, pero que aceptan voluntariamente pequeños regalos, son, por tanto, los mediadores de la gracia y los fiadores de la salvación individual. Seducido por este fácil salvamento, Pierre Maury lo está igualmente por la perspectiva de un rico casamiento con la hijita de Raymond Pierre. Quince días después de esta conversación, nuestro pastor va a tener su entrevista inicial, decisiva, con un *perfecto*. Es el primer contacto, registrado en el curso de esta larga «búsqueda del *hombre-bueno*» que será la vida del pastor Maury. Estamos en 1302, y Pierre tiene unos veinte años.

Esta primera entrevista ocurre durante una gran cena en casa de Raymond Pierre (III, 122); recordemos que Raymond es un ganadero y agricultor acomodado de Arques; trashuma entre el valle de Arques y la veranada de Aillon; su casa posee *solier* (II, 17, 404); en esa época emplea, por lo menos, a dos asalariados permanentes (quizá porque no tiene hijos mayores); uno de esos dos sirvientes es pastor: en ese momento, el propio Pierre Maury. El otro es mulero: este segundo empleo es ejercido sucesivamente por el criado Arnaud, originario de la región de Sault, que por no ser cátaro será brutalmente despedido de casa de Raymond Pierre, y más adelante por Pierre Catalan, de Coustaussa, que «es creyente de los heréticos» (III, 135).

La gran cena en cuestión, en casa de Raymond Pierre, tuvo lugar, naturalmente, en la cocina; porque, además, la distinción entre cocina y comedor no existe, salvo excepciones, entre los ricos campesinos de Occitania de esa época.[153] A la cena asistía el patrón, Raymond Pierre, del valle de Arques, también llamado, a causa de su lugar de residencia original, Raymond Pierre del Sabarthès (III, 100-121). También estaba su mujer, Sybille, y la madre de esta, que corresidía con su yerno como familia moderadamente ampliada (III, 122). Las dos mujeres se habían encargado de la preparación de la comida. Otros ganaderos, más o menos del lugar, originarios con frecuencia de la comarca de Aillon o de la región de Ax-les-Thermes, a quienes los vínculos de trashumancia unían con el valle de Arques, habían venido como vecinos o convidados; entre los invitados de Raymond Pierre de ese día veo, en efecto, a Raymond Maulen, que fue en Arques el primo y el primer amo de Pierre Maury; y a Bernard Vital, habitante del valle de Arques, pero originario de Montaillou (era primo de Arnaud Vital, zapatero-meseguero, perseguidor de mozas y cátaro notorio). Veo también a Guillaume Escaunier, ganadero de Ax-les-Thermes, a quien sus asuntos de trashumancia llevan a Arques, así como a Marquise Escaunier, hermana de Guillaume. Los Escaunier, hermano y hermana, eran amigos de los Authié: en casa de Marquise, anteriormente Guillaume ya había tenido ocasión de encontrarse con Pierre Authié, preparando aquel día, sin andarse con remilgos, una fritura de pececillos (II, 12, 13).

El propio Pierre Maury es invitado sin ceremonias a cenar en casa de Raymond Pierre. A decir verdad, su estatuto de criado-pastor hace que no tenga siquiera que ser invitado, puesto que es miembro de pleno derecho de la casa. Es tal el uso que hace de este derecho, como todos los criados de arriendo de esa época, que no duda, llegado el día, en insultar a su ama haciendo coro

con el amo: «¡Mala madre, demonio!», gritará ocasionalmente a Sybille Pierre (II, 145).

En suma: en esta gran cena, en una cocina de *domus* de la comarca del Aude, participaban (además de Pierre Maury) los miembros de cuatro grandes linajes heréticos y campesinos, a caballo entre el valle de Arques y la comarca de Aillon-Sabarthès, a saber: los Vital, los Maulen, los Pierre y los Escaunier. En el cuarto de al lado (en la habitación al lado de la cocina), Pierre Authié, el «señor» de los heréticos, y dos hombres (heréticos) de Limoux comían peces, y le hacían llegar de vez en cuando unos buenos trozos a Raymond Pierre, en su *foganha*. Durante la velada, Pierre Maury fue víctima del excelente «ambiente» que reinaba. Sin embargo, le gustaba la predicación católica de los Hermanos menores, de quienes había oído una buena muestra en la iglesia de Arques algunos días antes (III, 123). Pero, ganado por el calor comunicativo de los banquetes, Pierre Maury siente vacilar aquella noche su fe romana y es hecho «creyente de los heréticos» por Pierre Authié. En esta ocasión, Authié tutea a Maury, mientras que este continúa tratando de «vos» al misionero cátaro. La sobremesa concluye con una jovial borrachera, en el curso de la cual se celebra, al amor de la lumbre, la adhesión de un nuevo miembro.

Pierre Maury no volverá a ver jamás a Pierre Authié. Pero cada ocho días desciende de los pastizales locales donde guarda sus ovejas y las de su amo, y va a casa de Raymond Pierre, en Arques, a recoger su provisión de pan. Allí suele coincidir con algún que otro herético. Un día, cuando se encuentra en la cocina donde la suegra de su amo le prepara huevos fritos con tocino, se entera de que en el cuarto de al lado, prudentemente cerrado con llave, está Prades Tavernier, extejedor herético, ubicuo y muy conocido de la comarca de Aillon; Tavernier consume su comida cátara a base de pan, peces y vino. Al enterarse de la llegada del pastor, le manda decir que entre, se levanta en su honor,

se sienta de nuevo y le da de un trozo de pan, bendecido por él mismo. Para Pierre Maury, cuya colección de trozos de pan bendecido por diferentes *perfectos* pronto será célebre en los Pirineos, [154] aquello es una albricia. «Mas tarde —cuenta Maury— me despedí y volví a mis corderos, surtido con mi provisión de pan, el bendito y el no bendito».

Ocho días más tarde, Pierre Maury, que había vuelto a subir a sus pastizales, baja de nuevo a Arques para llevarse, una vez más, su ración de pan (¡qué formidables comedores de pan son los pastores!). En casa de su amo, nuestro buen pastor encuentra a Guillaume Bélibaste, rico propietario agrícola de Cubières; es el padre de Guillaume Bélibaste junior, *perfecto* o *seudoperfecto*, por el que Maury experimentará más tarde un afecto tan vivo y tan constante (III, 194). Guillaume Bélibaste padre y nuestro pastor salen de casa de Raymond Pierre y se dirigen a la de Raymond Maulen. Allí encuentran a Prades Tavernier, que esa semana se ocultaba en casa de Maulen, detrás de las cubas de la bodega. Los diversos diálogos relativos a este encuentro, en el curso de los cuales Guillaume Bélibaste tiene ocasión de hacer su *melioramentum* a Prades Tavernier, dan pretexto para una descripción vívida de la disposición y usos de la *domus* de Raymond Maulen, que, como se recordará, fue el primer amo de Pierre Maury tras su partida de Montaillou (III, 128-129 y *supra*).

La entrevista sin futuro pero decisiva con Pierre Authié, el notario herético que muy pronto será quemado —entrevista que había orientado a nuestro buen pastor hacia el catarismo—, fue seguida de un encuentro, también importante, con Jacques Authié, hijo de Pierre Authié, notario y *hombre-bueno*. Estamos en mayo. Todo florecía hacía tiempo. Maury se encontraba entonces con sus ovejas, en los pastizales de Arques, cuando Raymond Pierre lo envió a buscar por medio de un niño pobre. Obedeciendo esta orden terminante, Pierre Maury se dirige por enésima vez a la *domus* de Raymond Pierre; allí encuentra a dos heré-

ticos bien conocidos calentándose al amor de la lumbre: a Jacques Authié y a Pierre Montanie, de Coustaussa (Aude actual); con ellos están sentados Raymond Pierre, su esposa y su suegra.

Tras haber pasado algunos momentos junto a la chimenea, Pierre Maury, Jacques Authié y Pierre Montanié salen y toman el camino (o lo que hace sus veces) para dirigirse de noche a la aldea de Rieux-en-Val.[155] El notable Authié hace el trayecto a lomos de una mula, mientras que sus dos compañeros van a pie. Es Raymond Pierre, siempre servicial, quien ha prestado y acomodado la mula para el predicador. Predicador, Jacques Authié lo es en el sentido pleno del término, puesto que durante todo el viaje sermonea desde lo alto de su mula, mientras Pierre Maury hace el papel del oyente o de beneficiario, y Pierre Montanié, de figurante mudo. Esta prédica «mulera» de Jacques Authié representa una buena muestra del tipo de sermón de estilo folclórico, pero de teología cátara impecable, que habían puesto en práctica, para uso del pueblo de pastores, los militantes albigenses.[156] Ya volveremos en otro capítulo sobre los mitos cátaros que difundía en estas condiciones el predicador, con una mula por cátedra.

Llegado a su destino al término del largo camino recorrido entre Arques y Rieux-en-Val, el maestro Jacques Authié cesó de predicar; Pierre Maury, sumergido bajo las olas de aquella elocuencia itinerante, parecía definitivamente convertido a los dogmas del albigeísmo. Bueno… tan convertido como podría estarlo este pastor astuto e ingenuo, que durante toda su vida jamás dejó de conservar dos cuerdas en su arco, la cátara y la romana. De regreso a Arques, tras haberse separado de Jacques Authié, Pierre Maury encontró en casa de Raymond Pierre a tres hombres de Limoux que habían venido a saludar a aquel *perfecto*, hijo de notario. Como habían llegado demasiado tarde, no lo encontraron; decepcionados, se acostaron en casa de Raymond Pierre, y él trató de ofrecerles algunas compensaciones: coronó su hospitalidad de buena ley de amo de casa rural y burguesa haciendo

que les sirvieran huevos fritos con tocino por la mañana. Más tarde regresaron a Limoux. «Por lo que a mí respecta —concluye filosóficamente Pierre Maury—, volví a mis corderos» (III, 135).

En el curso de ese mismo estío memorable, Pierre Maury llevó a veranear a sus ovejas al lugar llamado La Rabassole, en el territorio de Arques (III, 135). Con él se encontraban otros siete pastores: dos parientes —hermano y suegro— de su examo Raymond Maulen; dos miembros de la familia Garaudy, de los alrededores de Arques, y otros tres pastores, originarios también de Arques, pero que, por lo que sabemos, no estaban emparentados con las familias anteriores ni eran parientes entre sí. Este grupo de pastores, todos juntos, formaba una *cabaña*, colectividad cooperativa y habitat temporal a un tiempo: «Yo hacía el papel —declara Pierre Maury a este respecto— de jefe de cabaña o "cabañero"; me encargaba de la fabricación del queso [...] les daba carne cruda, queso, leche y pan a los creyentes de la herejía que estaban de paso».[157] El «papel dirigente» de Pierre Maury, cuyas cualidades profesionales eran reconocidas por todos,[158] nada tiene de sorprendente. Sobre la *cabaña*, institución fundamental que es al universo de los pastores lo que la *domus* es al mundo de los sedentarios, tendré ocasión de expresarme con mayor amplitud.[159] Observo simplemente, a propósito de esta fase «encabañada» de la biografía de nuestro pastor, que es en esta época cuando reanuda (encuentro decisivo) su amistad con el clan Bélibaste. Raymond Bélibaste, creyente de los heréticos, y Amélien de Perles, *perfecto*, habían subido a la cabaña en el momento en que se fabricaban los quesos; Pierre Maury les dio carne cruda y leche. El *perfecto*, vegetariano como es lógico, rechazó la carne. Pero los dos hombres se llevaron a Pierre Maury aparte, lo arrastraron tras la cabaña y le pidieron un regalo. Pierre le dio un tornés de plata a Amélien de Perles. Y de pronto, este, agradecido, le dijo exactamente lo que Pierre esperaba de él a cambio de su beneficio: «Yo rogaré por ti» (III, 136).

A finales de año, Pierre Maury, acompañado por su primo Raymond Marty, hermano (¿o hermanastro?) de Raymond Maulen, hizo invernar sus ovejas en el valle de Arques (pero en otros pastizales). Un domingo, Pierre y Raymond —fieles, a pesar de su heterodoxia, a la rutina del culto católico— se dirigieron a la misa de Arques. A la salida, fueron a casa de Raymond Maulen. En la cueva o bodega encontraron al herético Prades Tavernier que, una vez más, se escondía con toda dignidad tras un tonel. Maury saludó al *perfecto*, luego subió al *solier* para buscar pan (en esta casa típica de viñador-ganadero, la cocina se hallaba en el *solier* o primer piso, encima de la cueva, que estaba contigua al aprisco: el plano era por tanto bastante diferente del de las *domus* de la comarca de Aillon, con su cocina en la planta baja). En el *solier*, el pastor encontró a varios individuos que comían sentados junto al fuego; entre ellos había un hombre de escasa talla, de ojos glaucos. Este extranjero vestido de oscuro era un aldeano originario de Coustaussa o de Cassagnes.[160] Hacía de guía para Prades Tavernier. Al lado de este guía, sentado igualmente junto al fuego, estaba el dueño de la casa, Raymond Maulen, rodeado de su suegra y su mujer, llamadas Bérengère y Églantine. Por lo tanto, cinco convidados en total. Provisto de su pan, Pierre Maury volvió a bajar a la bodega, donde se encontró con Marty y Tavernier (III, 136-137). Los tres, sin ceremonias, colocaron una «mesa» (de hecho, una tabla sobre caballetes) detrás de las cubas y tomaron su comida. De menú, tocino o carne proporcionada por la casa Maulen para Maury y Marty; para Prades Tavernier —no carnívoro— lentejas, aceite, vino y nueces. De una mesa a la otra, la de la bodega y la del *solier*, se sucedían los cumplidos: en determinado momento, Maury se encargó de subirles a los cinco invitados que se encontraban en el primer piso un trozo de pan o de torta, bendecido expresamente por el herético Tavernier. Al verlo, Raymond Maulen no quiso ser menos, y les llevó un trozo de tocino a los tres huéspedes que

estaban comiendo en la bodega. Pero no contó con la ortodoxia vegetariana de Prades Tavernier. Mala idea la del dador: «¡Quita de mi vista esa carne totalmente salvaje!», le dijo Prades a Pierre, utilizando un tuteo autoritario y distanciador. Y luego, en vena por el asunto de la «carne salvaje», Prades Tavernier olvidó su estallido de mal humor y comenzó a predicar. Se lanzó de nuevo, a cuerpo limpio, a una de esas empresas de verborrea mitológica que solían acometer los *perfectos*, buenos creadores. A falta de libros o de manuscritos que leer al rústico, por lo demás analfabeto, los *hombres-buenos* solían, como se ha visto, predicar en distintas circunstancias, a pie, a caballo, a lomos de mula o mientras consumían su comida. Semejantes a Cristo, que hablaba en toda ocasión, desde lo alto de su borrica o ante los comensales de la Cena, peroraban sin tregua. Prades comenzó, pues, su prédica de la bodega con algunas variaciones sobre el tema de la abstinencia de carne. Citó a este propósito los apotegmas que, con razón o sin ella (¡de hecho, más sin ella!), atribuía a Jesucristo en persona: «Hijos míos [habría dicho el Mesías según esta versión de Tavernier del Evangelio apócrifo del perfecto cátaro], hijitos míos, no comáis ninguna clase de carne, ni la de los hombres, ni la de los animales, sino solamente la de los peces que se desarrollan en el agua porque esto es lo único que no está corrompido» (III, 137). Al final de la perorata de Prades Tavernier, le seguía una apelación muy poco disimulada a la faltiquera de sus oyentes, apelación que por lo que se refiere a Pierre Maury no debió de caer en oídos sordos. Finalmente, Prades, abundando en el tema, contó el mito metempsicótico del caballo —volveré sobre él en el capítulo referido al folclore de nuestros aldeanos—.

Tras este final oratorio, no le quedaba a nuestro buen pastor sino retirarse de aquel mitin a tres. Pierre se despidió, por tanto, de Prades. No volvería a verlo nunca. Pero, para agradecerle aquella edificante homilía, algún tiempo después, por mediación de su hermano Guillaume Maury, le hizo llegar un *gran tornés*,

un óbolo de plata y cuatro denarios de plata. Prades Tavernier, de quien cabe preguntarse si hasta entonces iba con los pies descalzos, pudo comprarse así un par de zapatos.

En la Pascua siguiente, Raymond Pierre le encargó a su pastor Pierre Maury —en misión de confianza— que fuera a casa de Guillaume Bélibaste senior, rico propietario agrícola de Cubières.[161] Pierre Maury tenía que traerle a su amo una suma de dinero que el viejo Guillaume le devolvía (¿o le prestaba?) a Raymond Pierre.

Bélibaste senior era un cabeza de familia, poseedor de varias construcciones de granjas. Tenía conocidos de bastante fuste. Poseía en Cubières una *domus* en la que corresidía, como familia no nuclear, con sus tres hijos y con las esposas y los hijos de dos de ellos. Una de estas esposas, nuera del viejo, se llamaba Estelle. La familia en cuestión poseía también un pajar, edificio independiente de la casa principal, y un aprisco sito en pleno campo.

La velada que pasó Pierre Maury en casa de los Bélibaste estuvo de acuerdo con el «modelo» frecuente de las actividades sociales de nuestro pastor: fue bipartita. Por la noche, cenaron. La comida reunió a Pierre Maury, Guillaume Bélibaste y a sus tres hijos, así como a las dos nueras (incidentalmente observo que los Bélibaste parecen haber sido una familia muy unida: les unen el vínculo de la corresidencia y de la convivencia, el trabajo en asociación sobre la tierra familiar, y finalmente la herejía, común a los hombres y mujeres de la *domus*). A la hora de la cena, los niños de las dos parejas estaban, al parecer, acostados, de modo que no participaron en la recepción. El invitado notorio era Pierre Girard, procurador del arzobispado de Narbona. Girard tenía suficiente prestigio para que su participación confiriese a la compañía cierto esplendor, pero la distancia social, en una Occitania sin modales, era lo bastante reducida como para que la presencia de este huésped de peso en el hogar de un rico ganadero como Guillaume Bélibaste no tuviese nada de insólito. Pese a sus funcio-

nes, que lo situaban teóricamente al lado de la Iglesia establecida, Girard sentía —quizá— una vaga simpatía de ideas o de amistad por los cátaros. O simplemente era tolerante. Sabía en cualquier caso cerrar los ojos a lo que preferían que no viese: durante la cena que se desarrollaba en la casa, ignoró las idas y venidas de los personajes sospechosos cuyo cuartel general se encontraba en el pajar vecino. (Algún tiempo después, esta indulgencia de Pierre Girard resultará preciosa para Pierre Maury, cuando se vea comprometido y sea juzgado en Fenouillèdes por una acusación de complicidad de herejía). La cena, pese a la riqueza del dueño y al prestigio de uno de los invitados, fue de una sobriedad digna de la Antigüedad: carne, leche, queso. Una comida de pastores de Virgilio. Una vez consumido el alimento, Pierre Girard se fue a la cama; en cuanto a Pierre Maury, acompañado por algunos miembros del clan Bélibaste, se dirigió a paso de lobo al pajar cercano para saludar, como le había recomendado Raymond Pierre, a *todos los amigos*, es decir, a los heréticos que Guillaume Bélibaste albergaba aquella noche entre sus reservas de paja, y finalmente el pastor también fue a acostarse. Al día siguiente volvió a partir para Arques.

Algunos meses más tarde, en la mitad del estío, en agosto, Pierre Maury guardaba las ovejas de Raymond Pierre en el lugar llamado *Pars Sors*, siempre cerca de Arques. Con él, como ayudantes, se encontraban personajes típicos de su antiguo equipo del Aude y del Sabarthès: Jean Maulen, hermano (¿o cuñado?) de su examo Raymond Maulen, y los dos Guillaume Marty, padre e hijo, homónimos, originarios de Montaillou. Una noche, a la hora del primer sueño, dos hombres vinieron a ver a nuestro héroe en sus pastizales: se trataba de Raymond Bélibaste (el hijo de Guillaume Bélibaste senior) y del *perfecto* Philippe de Alayrac (originario de Coustaussa) que llegaba de Limoux (III, 140-142). Como hemos visto, Pierre Maury conocía a Raymond Bélibaste hacía mucho tiempo; les ofreció comida a los dos hombres, en

forma de productos del rebaño y del lugar: carne, leche de cabra, queso, pan y vino. Raymond comió lo que le ofrecieron (III, 141), pero Philippe de Alayrac, como perfecto *perfecto* que era, rehusó la carne y se contentó con beber vino en su propio cubilete; rechazó los cubiletes del pastor, a los que era alérgico, porque tales recipientes estaban manchados por el contacto con la boca, manchada a su vez de carne, de los pastores del lugar. Tras esta «comida», el buen pastor, a petición de sus huéspedes, los condujo en noche oscura por senderos abruptos y peligrosos, a lo largo de unos quince kilómetros, hasta el aprisco o *courral* que los Bélibaste poseían en Cubières, a cierta distancia de la casa familiar. Philippe tropezaba y se caía en el camino debido a las asperezas y a los pasos de escalada; perdió por ello hasta el gusto de predicar. Se limitaba a exclamar a cada caída: «Espíritu Santo, ayúdame».

Tras estos diversos episodios y estas visitas recibidas o realizadas, Pierre Maury no iba a tardar en romper con Arques y con sus habitantes. En efecto, Jacques Authié había sido apresado por la Inquisición en 1305. De pronto, los heréticos de Arques, que formaban bastantes familias numerosas de la localidad, sintieron miedo; con gran dispendio se fueron a ver al Papa, para confesar y abjurar de su heterodoxia y sus errores. Pierre Maury, por temor a comerse toda su hacienda en el viaje, o por alguna otra razón, no había querido acompañar a estos peregrinos del arrepentimiento. Simplemente les había prestado el servicio de guardar durante algún tiempo su ganado durante esa ausencia. Cuando regresaron, él decidió largarse. Temía, en efecto, que sus complacencias con los Authié, no redimidas por una absolución papal, le costaran caro. Tomó, pues, consigo su reserva de grano, y también la ropa que se había mandado hacer con su lana en casa de un tejedor llamado Catalá. Y partió. En la Navidad de 1305 estaba en Montaillou: la festejó en compañía de sus hermanos y de su padre en la casa familiar. Pero el suelo de la tierra natal

también le quemaba los pies. Incluso sus conciudadanos se guardaban de él, por demasiado sospechoso. Fue, pues, a ajustarse como pastor con un tal Barthélemy Borrel, ganadero de Ax-les-Thermes. Este, por lo demás, era cuñado de un hombre de Montaillou, otro más, que se llamaba Arnaud Baille senior (III, 148). Otros lazos unían a Barthélemy Borrel con Montaillou, puesto que su sirvienta, Mondinette, y su pastor, Maury, eran también originarios de esa aldea…

5
LAS GRANDES TRASHUMANCIAS

Apenas pactado este ajuste, Pierre Maury hubo de mudarse de nuevo. Los asuntos de Barthélemy Borrel lo habían llevado a interesarse de cerca por la trashumancia, pero por el lado meridional y transpirenaico: las ovejas de este personaje se encontraban en ese momento en los pastizales de Tortosa, en Cataluña. Por ello Pierre Maury fue enviado por su nuevo amo hacia el territorio de ese rebaño catalán. Por primera vez en su vida, el buen pastor debía traspasar la línea donde divergen las nieves, y atravesar las montañas hacia el sur; en adelante, para él no habrá ya Pirineos. Durante el resto de su vida, irá y vendrá entre España, el reino de Francia y el condado de Foix.

Otro ariegense, llamado Guillaume Cortilh, de Merens, acompañaba como copastor en este viaje inicial de la serie a nuestro héroe. Los dos hombres nunca tuvieron ocasión de hablar de herejía. Se integraron sencillamente, sin vanas chácharas, a la ola de emigrantes, pastores, parados y *gavaches*[*] (forasteros) que los flujos y a veces reflujos de la «trashumancia de hombres» empujaban hacia las comarcas ibéricas (II, 55, 291). En Pentecostés de 1306, Pierre, calzado ahora con botas de siete leguas, estaba de regreso en la zona del Sabarthès: se preparaba para hacer veranear en la vertiente «francesa» (o mejor fuxea) de los Pirineos las ovejas de Barthélemy Borrel, a las que había invernado previamente en Cataluña. En esta ocasión, Pierre prorrogó por un año, en virtud de un rito frecuente, el contrato que había pactado como pastor con Barthélemy. Este era por lo demás un patrón muy tranquilo: con él y con sus hijos no había oportunidad de mantener conversaciones heréticas. Ya tenemos a Maury

cambiando la vida apasionante, pero peligrosa, que había llevado en casa de Raymond Pierre.

Sobre la existencia de nuestro pastor en casa de Barthélemy, los folios 256 y 257 del manuscrito de Jacques Fournier sugieren algunos detalles: parece que en la gran casa de los Borrel, Pierre Maury ha desempeñado el papel de pastor, por supuesto, pero también de hombre para todo. Partía leña, ayudaba a organizar las recepciones del amo de la *domus* y flirteaba, sin más, con la sirvienta, que además era una «paisana»: se trataba de Mondinette (Raymonde), hija de Bernard Isarn, de Montaillou. Una escena, descrita en dos palabras, nos muestra a Pierre Maury sacando a Mondinette una noche de la taberna; luego la sirvienta lo acompaña por la calle cantando detrás de él a voz en grito. Sin embargo, Pierre, por más «ligón» que pueda ser en otras ocasiones aquella noche, estaba de un humor casto. Mondinette y él no acabaron la noche juntos; en esa circunstancia, él durmió en compañía de Bernard Baille, hijo de Sybille Baille (de Ax-les-Thermes). Ya sabemos que la costumbre local y la escasez de camas obligaban a los hombres a dormir en un lecho común sin malas intenciones (III, 157).

Precisamente en este momento Pierre frecuentaba la casa de Sybille Baille: esta ganadera de Ax, separada de un marido notario, había confiado incidentalmente a Maury una de sus ovejas para que la guardase. La *domus* Baille era un gran *ostal* de Ax, con cocina en el primer piso. Inmueble lleno de habitaciones, a su vez llenas de gente, con camas a punto de romperse bajo el peso de tantos huéspedes, amigos, sirvientes, hijos de la casa y *perfectos* de paso. Casa tan hermosa, de hecho, que Arnaud, el hijo de Sybille, llegará a convertirse en soplón de la Inquisición con objeto de recuperar este *ostal*, confiscado por las autoridades, que querían castigar así el catarismo de su madre, que fue a parar de todos modos a la hoguera.

El trabajo de Pierre y su frecuentación de las casas de los Borrel y los Baille no ocupaba toda su existencia. Llegado el caso, el pastor sabía mostrarse siempre buen guía, e incluso —como la continuación de su biografía mostrará— «un caradura». Acompañaba hasta Montaillou a los *«hombres-buenos»* que, a decir verdad, apenas tenían el valor de predicar durante el camino: el repecho demasiado arduo que lleva de Ax-les-Thermes a la comarca de Aillon era capaz de cortar el aliento al *perfecto* más charlatán. Por el camino se hacían, sin embargo, buenos refrigerios —no siempre muy litúrgicos— entre *hombres-buenos* y pastor: degustaban la balotina de truchas, carne, pan, vino, queso. Llevaban una buena vida de cátaro en una época en que la Inquisición aún no había tendido sus tentáculos hasta los 1.300 metros de altitud. Llegado a Montaillou, Pierre abrazaba a su padre, a su anciana madre y a sus cinco hermanos que le recibían con los brazos abiertos. Dormía en su casa y volvía a partir a la mañana siguiente tras haber abrazado en su cama, a guisa de adiós, al *hombre-bueno* al que había escoltado el día anterior. De regreso a Ax-les-Thermes, Pierre se reunía con su patrón Barthélemy, que de buenas a primeras había tenido que guardar su propio rebaño, dada la ausencia del asalariado, al que, sin embargo, pagaba para ello. Estas asperezas precipitaron la ruptura entre amo y criado. Este se colocó tras la gran feria de junio en Laroque d'Olmes.

Laroque d'Olmes, río abajo de Montaillou, es un pueblo productor de telas. En la feria local, que en el siglo XIV se celebra el 16 de junio, se vende ropa fabricada allí mismo; también madera, peces, corderos, cacharros de barro, y se revenden las mantas traídas del Couserans.[162] Las ferias son de todos modos una cita cómoda para los heréticos, y los *perfectos* se reúnen en ellas de buen grado (III, 153). El propio Pierre Maury baja ese año a las ferias de Laroque, los días 16 y 17 de junio, para comprar ovejas. En esta ocasión se dirige al domicilio de su cuñado Betrand Piquer, esposo de su hermana Guillemette Maury. Bertrand, que

aloja al pastor durante su noche de feria, es *fustier* (carpintero) en Laroque d'Olmes. ¡Noche agitada! Mientras Pierre reposa en la casa del *fustier*, este aprovecha la circunstancia para moler a palos a su mujer Guillemette, hermana del invitado. (Guillemette, retoño de dieciocho años, había hecho poco tiempo antes una breve escapada del domicilio conyugal: se entendía muy mal con su marido [III, 148.].) Por usual que fuera entre los maridos mediterráneos, este comportamiento brutal de Bertrand Piquier indispone a nuestro buen pastor. Al día siguiente por la mañana, errante como alma en pena y muy entristecido por el sino de Guillemette, encuentra en el campo ferial a dos viejos conocidos: al *perfecto* Philippe d'Alayrac y al herético Bernard Bélibaste. Durante un largo paseo a la orilla del río, les confía sus preocupaciones familiares. El veredicto de los dos cátaros es formal: Pierre debe secuestrar a su hermana y arrancarla así de los malos tratos que le inflige su marido, esposo violento y, por añadidura, católico incurable. «Pero hay que evitar a cualquier precio —añade Philippe de Alayrac— que Guillemette, una vez liberada de la tiranía de su hogar, se convierta en puta vagando por el mundo». Los tres cómplices, Pierre, Philippe y Bernard, convienen que se pondrá a Guillemette al servicio de algún piadoso *hombre-bueno*, en la herejía. Dicho y hecho. Pierre liquida sus negocios de ovejas en la feria. Tras una visita relámpago a Montaillou (¿para pedir consejo en su *domus*?), vuelve a Laroque, rapta a su hermana, la escolta hasta Rabastens, donde la confía a los hermanos Bélibaste, ya fugitivos por herejía, que se han convertido en sus mejores amigos. Y luego, inmediatamente, «volví a mis corderos… porque se acercaba la época de hacer los quesos». Pierre ya no volvería a ver a su hermana Guillemette, a la que amaba mucho: poco después sería capturada por la Inquisición.

De regreso tras la feria a casa de su patrón, Pierre encontró ocupado su puesto: su absentismo ha irritado a Barthélemy Borrel, que, de pronto, le ha buscado un sucesor. No hay por qué

preocuparse. Pastor competente, Pierre Maury no tiene que dar muchas vueltas para obtener otro empleo. Se contrata por tanto como pastor con Pierre André, ganadero de corderos en el Fenouillèdes (III, 159), y a continuación con un pariente de este, Guillaume André. Con el tal Guillaume, Pierre Maury forma cuadrilla con ocho o diez pastores (los efectivos aumentan en verano), entre los que están los dos hijos de su amo y diversos grupos de hermanos, originarios de la región de Foix y de Cerdaña. Pierre pasa con Guillaume André tres años tranquilos que transcurren en trashumancias: Aude en invierno, alto Ariège en verano, y así sucesivamente. Este periodo trienal es para Maury el equivalente de un largo barbecho ideológico: allí conoce años de calma, algo aburridos. Están desprovistos de aquella militancia albigense que antes lo había mantenido tan activo, y que en Montaillou, en Argues e incluso a veces en Ax-les-Thermes ya olía a chamusquina (III, 159-160).

A pesar de este «barbecho», la Inquisición, o al menos la Iglesia establecida, continúa vigilando a nuestro pastor. Un día, al final de su estancia con Guillaume André, Pierre Girard, procurador del arzobispado de Narbona, lo convoca en la plaza mayor de Saint-Paul-de-Fenouillèdes y allí le acusa —¿quién le incitaba?, se pregunta uno— de haberse juntado con dos heréticos, uno de ellos Bélibaste. La acusación no carece de gracia: ¡Pierre Girard había sido comensal titular de una primera cena durante la cual Pierre Maury se había visto, efectivamente, con Bélibaste! Quien se pica, ajos come. Pierre Girard es tan cómplice como acusador; poca es, por tanto, su ventaja. Y además, Pierre Maury, por suerte para él, tiene amigos incluso en este tribunal: el señor de Saint-Paul, Othon de Corbolh, le tiene aprecio a nuestro pastor. En cuanto al baile del lugar, es un *compadre* de Maury, ni más ni menos. Más adelante veremos que el buen pastor, si no hubiera sido analfabeto, habría podido escribir un libro de éxito que llevaría por título *El arte de hacerse compadres*. En estas condi-

ciones, nada le cuesta prepararse una férrea coartada. En esencia, declara a sus jueces lo siguiente: «En el momento en que se considera que yo veía a Bélibaste, me encontraba de hecho a leguas de allí: estaba layando las viñas de la familia André.[163] El tribunal, que no tiene la conciencia tranquila, se traga entera esta burda mentira, sin decir ni pío. Pierre Maury es liberado. Hermoso ejemplo en verdad de esas redes de clientela, de amistades, de complicidad, de compadrazgo, que, por fortuna, paralizaban a menudo la represión inquisitorial en tierra occitana.

En 1308, Pierre Maury sube hacia el alto Ariège: pasa por Ax-les-Thermes. En esta aldea, junto al estanque de los Leprosos, se enzarza con su hermano Guillaume Maury y con Guillaume Belot, de Montaillou, en una apasionante discusión sobre el destino,[164] y regresa al puerto de Quié;[165] en compañía de otros cinco pastores, guarda las ovejas de sus amos, los André. Bernard Tort, que sube harina para la cuadrilla, es el primero en informar a Pierre Maury de la redada masiva, por una vez eficaz, que acaba de hacer en Montaillou la Inquisición de Carcasona. Pierre puede felicitarse íntimamente. Una vez más, su destino lo ha salvado. Pero sabe que, un día u otro, le llegará la vez. Lo cual no le impide dormir.

A continuación conoce de nuevo varios años «apolíticos», o más exactamente «aheréticos». A principios de 1309 manifiesta una vez más la indomable independencia de espíritu que caracteriza a su corporación y se despide de Guillaume André, su amo. En esta ocasión encuentra trabajo de pastor al servicio de Pierre Constant, de Rasiguières.[166] Veranea en los pastos de Mérens, en la montaña (al sur de Ax-les-Thermes). Cinco pastores están con él: dos de ellos son originarios de Fenouillèdes, y otros dos (por lo menos) son del mismo Mérens. Uno de ellos, llamado o apodado Guillot, es bastardo del cura de Mérens. El tal Guillot está especializado, dentro de la cuadrilla de pastores, en la guarda

de un rebaño de cabras que pertenece a madame Ferriola (*Na Ferriola*) de Mérens (III, 163).

En 1309, por San Miguel, Pierre Maury, presa de un nuevo acceso de libertad montañera, se despide de su patrón Pierre Constant: todo ocurre en adelante como si fuera el criado el que despidiese al amo, y no a la inversa (*ibid.*). Se ajusta entonces, dominado por un auténtico hormiguillo, con un nuevo amo, que no es otro que el cerdañés Raymond Boursier, de Puigcerdá. Este nuevo «ajuste» dura dos años (1310-1311). El equipo de pastores incluye al propio Raymond Boursier, a Pierre Maury, a su hermano Arnaud, y, además, a otro cerdañés: Albert de Bena. Excepto con Arnaud Maury, no hay ni que pensar en una herejía con esas personas.

Al cabo de dos años (¿a finales de 1311?), los hermanos Maury dejan este grupo: Arnaud se vuelve a Montaillou (*ibid.*). Pierre tira hacia el sur, hacia Cataluña, que va a convertirse para él en una segunda patria. En Bagá, cerca de Barcelona, se contrata como pastor con un amo catalán, Bartolomé Companho. La cuadrilla de Companho comprende ocho pastores, seis de ellos catalanes y dos ariegenses.

El primer año (1311 o 1312), ningún herético en el horizonte. Pero al año siguiente (1312 o 1313), en la casa amiga de un pastor musulmán llamado Moferret, Pierre entra en contacto (gracias a los buenos oficios de un catalán) con un buhonero de comino y de agujas, que no es otro que el cátaro Raymond de Toulouse (III, 164). A la siguiente Cuaresma (¿1313?), Pierre es presentado en la pequeña colonia albigense de San Mateo y de Morella (región de Valencia); allí, un reducido número de heréticos, originarios de Montaillou y de otras partes, se han reunido en torno a Guillaume Bélibaste junior, que ha plantado en este lugar sus tabernáculos. Ellos lo han convertido de buen grado en un pequeño profeta, identificado con Cristo o con el Espíritu Santo. Pero es un profeta autocéfalo, o poco menos: solo es re-

conocido por él mismo y por los happy few…[167] Guillaume Bélibaste, por necesidad de dinero o por cualquier otra razón, echa una mano ocasionalmente a la cuadrilla de pastores que dirige Maury: a ella se unen asimismo otros pastores fugitivos de Montaillou, los Maury. La reanudación general de todas estas relaciones se producirá a partir de 1315.

En efecto, durante el invierno de 1315-1316 Pierre Maury consigue su primer contacto, más allá de los Pirineos, con otros miembros de su familia que forman parte de la diáspora catalana de Montaillou. Pierre se entera por una mujer de Tortosa que le vende la harina de que una de sus parientes trata de ponerse en contacto con él. Los lazos de sangre nunca fallan: la idea de reanudar el trato con una *consanguínea* pone al buen pastor, hombre de *domus* y de linaje, en las vías de la investigación. En Orta, aldea de la región de Tortosa, Pierre Maury encuentra a su paisana Guillemette Maury; mujer de cabeza y corazón fieles, aunque algo *trapacera*, no dudará algún tiempo después en timar en los negocios a su gentil primo, como pago de su reencuentro.

Viuda reciente de Bernard Marty, de Montaillou, Guillemette Maury residía, pues, en Orta, donde recibió a Pierre un buen domingo. Poco después, Guillemette, acompañada de sus dos hijos, Jean y Arnaud, se traslada a San Mateo: en efecto, esta aldea ofrece a la exiliada de Montaillou la inestimable ventaja de estar más cerca de Morella, donde vive Bélibaste. Además, «según dicen, San Mateo es más lucrativo que Orta».[168] Allí se gana uno mejor la vida: Guillemette y su familia de rudos montañeses, afanosos en el trabajo, son sensibles a ese argumento. De hecho, la exiliada, a la que Pierre, nada rencoroso, visitará con frecuencia hasta el fin, «triunfa» en San Mateo; en esta pequeña población se compra la casa llamada «de los sardaneses», en la calle de los Labradores, en un barrio apartado, reservado para los campesinos. Esta casa posee corral y varias habitaciones. La fortuna de Guillemette procede también de que, gracias a su familia, dispo-

ne de tres trabajadores para el cultivo. Convertida en pequeña granjera, posee además una viña, una borrica y un rebaño. Funda, siempre en su casa, un taller de cardado de lana. Para redondear sus ingresos, se contrata, al mismo tiempo que sus hijos, como trabajadora temporera en las recolecciones y en las vendimias. Hospitalaria, siempre tiene en su casa transeúntes o amigos: bien Pierre Maury, bien un pobre de Dios, bien un cura vasco que vaga errante con su concubina… (III, 166, 186 y *passim*). Encarna cierto tipo de emigración ariegense, cátara o no: nada nostálgica de las montañas natales, emancipada, pronto adaptada a las libertades urbanas e ibéricas, esta emigración concede a las mujeres un papel más eminente, y a las jóvenes una libertad de matrimonio mayor de la que unas y otras poseían en el punto de partida, en su alta y severa comunidad de la comarca de Aillon.

Las relaciones de Pierre con su pariente Guillemette Maury se envenenarán durante algún tiempo por un sórdido asunto de arriendo en aparcería. La víspera de su marcha como asalariado *trashumante*, Pierre da sus ovejas personales en arriendo a Guillemette: el contrato, puramente oral al parecer, se hace por cinco años, a medias tanto en los beneficios como en las pérdidas (III, 169). Las cargas son equitativas, aunque unilateralmente repartidas: Pierre proporciona el ganado y Guillemette toma sobre sí los gastos de mantenimiento. La asociación es racional, siempre que Guillemette no robe a Pierre, condición que por desgracia no se cumple… La nueva granjera de San Mateo se aprovecha en efecto de la ausencia de su socio; lo despoja de los ingresos que normalmente hubieran debido corresponderle por la piel y por la lana de ciento cincuenta ovejas muertas. Piel y lana que Guillemette —por lo menos es lo que ella pretende— ha utilizado únicamente para las necesidades de su hogar y para vestirse ella, sus hijos y sus amigos (III, 184). Presionada por las preguntas de Pierre Maury, a quien esta mala noticia coge en frío durante un

retorno de Cerdaña, Guillemette acaba por confesar que además ha dado parte de los opimos despojos de las famosas ciento cincuenta ovejas al *hombre-santo* Bélibaste, como regalo… Timado en todo cuanto podía serlo, Pierre se enfurecerá tanto por este robo que se despedirá un día de Bélibaste tratándolo de *minudier* (avaro) y sin hacerle el saludo ritual de rigor (III, 169, 172, 173 y *passim)*. La vida de los pastores —sobre todo cuando intervienen personajes poco escrupulosos como Bélibaste, que arguye su calidad de *perfecto* para transformar una deuda que debe en un regalo que le es debido— está llena de incidencias del mismo género: un día, Pierre Maury y Guillaume Bélibaste compran seis ovejas en copropiedad (III, 167). El primero, que paga su propia parte, adelanta el dinero por la parte del segundo, al que además presta la real suma de cinco *sous*. Ahora bien, Bélibaste, sin preocuparse por esta doble deuda, de pronto decide retirar sus tres ovejas del lote común. «¿Qué te importa —le dice a Pierre— si no me has prestado sino dado ese dinero por amor de Dios?». Maury era la bondad misma. Pero no tonto, pese a su candidez. Se rebeló contra su camarada y durante algunos días lo trató con frialdad.

La serie de «contratas» de Pierre Maury tiene algo de monótono y repetitivo; me bastará resumir muy rápidamente esta parte, siempre igual, de su «hoja de filiación y de servicios»: en Pascua de 1315 (o 1316), Pierre Maury se coloca como pastor con Arnaud Fauré, de Puigcerdá, de cinco a siete semanas. Para él es la ocasión de lanzarse de nuevo hacia el norte, hasta la Cataluña rosellonesa: lleva las ovejas de su nuevo amo, acompañadas quizá de sus propios animales, a Cerdaña.

Una vez de regreso a sus queridos Pirineos, Pierre deja (provisionalmente) la compañía de Arnaud Fauré, para quien acababa de realizar diversas tareas de trashumancia; se pone o se vuelve a poner al servicio de su antigua patrona, la dama Brunissende de Cervelló. Esta gran ganadera, catalana y con título, está asociada con el inevitable Raymond Boursier de Puigcerdá, otro viejo

conocido de nuestro buen pastor. En efecto, Pierre había pasado, algunos años antes, dos como ovejero del tal Raymond Boursier en Cerdaña. Pastor conocido y competente, de ahora en adelante Pierre puede escoger sus amos en la red patronal que ponen a su disposición, al capricho de sus desplazamientos, el sur y el norte de Cataluña, Cerdaña y el alto Ariège. Precisamente ese año, Pierre lleva consigo las ovejas de la dama Brunissende, y las tiene de veraneo en la montaña ariegense: su cuadrilla comprende —además de él y de su hermano Jean— el habitual «cuarteto» de los Pirineos (tres sardaneses y un andorrano), más un aragonés, originario de la región de Teruel. Tras haber pasado de este modo el verano, Pierre, que acababa de concluir el trabajo con la noble dama Brunissende, decide de sopetón ir a invernar una vez más al sur de Cataluña; le llama allí, muy vivo, su afecto de siempre por Bélibaste. Vuelve a colocarse por tanto con Arnaud Fauré, al que había dejado durante la primavera precedente, y se encarga de «volver a bajar» con los corderos de este Arnaud hacia los pastizales de invierno de la Plana de Cenia, no lejos de Tarragona. De este modo puede acercarse a Morella y a San Mateo, residencias permanentes de la pequeña colonia bélibastiana (III, 172). En el transcurso de los años siguientes, Pierre Maury, completamente ocupado por sus querellas más o menos amistosas con el clan Bélibaste, es algo más estable. Pero en la veranada de 1319 ha tomado de nuevo la *draille* en dirección al norte: lo encontramos en el puerto de Puymaurens (Hospitalet), con su conocida cuadrilla de pastoreo de Montaillou, que incluye especialmente a los hermanos Maurs, además de un pastor de Prades d'Aillon, aldea vecina a la nuestra, más un sardanés (III, 181). Durante ese verano se evoca con frecuencia —en las conversaciones del equipo al amor de la hoguera— al obispo Jacques Fournier, de quien con temor los pastores dicen que hace *saltar las corderas*; dicho de otro modo, hace resplandecer la verdad cuando interroga a los sospechosos. También se habla del cura

Pierre Clergue: «Lo llaman el pequeño obispo del Sabarthès debido al poder que despliega; según dicen, causa la destrucción de la zona a fuerza de complicidades con la Inquisición». Estos hombres no saben, por supuesto, que muchos de ellos, en compañía del propio Pierre Clergue, van a acabar pronto en las garras del obispo apameo.

De casta le viene al galgo el ser rabilargo: el día de San Juan de ese año, Pierre no puede resistir más sus viejos y provechosos hábitos de inestabilidad salarial. Se despide, pues, de su amo del momento, el sardanés Raymond de Barri, y se coloca de nuevo con su querida patrona, Brunissende de Cervelló, a la que en adelante encontramos a cada vuelta de sus periplos (III, 181). Durante los meses que quedan de la buena estación, Pierre, así empatronado de nuevo, se traslada con el rebaño que tiene a su cargo a cierta distancia de Hospitalet, hasta los territorios de La Cavalerie y de Fontaine-Argent. Su grupo de pastores, que comprende también a su hermano Jean Maury, es sardanés, catalán, andorrano y finalmente ariegense de Montségur y de Montaillou.

Ese verano transcurre sin heréticos. Pero, no obstante, escarmentado por algunos recuerdos desagradables, Pierre prefiere, por prudencia, no bajar de su percha pirenaica en dirección a los rellanos del bajo Sabarthès, que por lo que a él se refiere amenazan con oler a chamusquina. Incluso el alto Sabarthès le parece eventualmente malsano a este hombre enamorado de la libertad. En el invierno de 1319-1320, Pierre no duda más: vuelve a partir en trashumancia invernal, meridional, hacia las regiones de Tarragona, junto a Carol y al monasterio de Santes Creus (III, 181, 182). En adelante, sus destinos se confunden con los de los amigos de Bélibaste; y su detención, como veremos, seguirá de cerca a la de ellos.

En ocasión de una visita a Guillaume Bélibaste, probablemente hacia 1319, poco más o menos por la fiesta de Pascua, es cuan-

do Pierre Maury se halla de verdad ante la perspectiva de matrimonio (III, 158). Tras algunos circunloquios referidos a las ausencias demasiado largas de Pierre y a la imposibilidad moral en que se encontraría Cristo, si realmente estuviera presente en la Eucaristía, de transitar por los lugares vergonzosos del cuerpo humano, Bélibaste ataca el punto crucial: casar a Pierre Maury. A este propósito, al principio el santo hombre echa mano de una dialéctica hipócrita que empieza por críticas amistosas: «Ya habéis vuelto, Pierre, a vuestros puteríos. Durante dos años habéis mantenido una amante en los pastizales».[169] Y continúa, en sustancia, sobre el mismo tema: «Pierre, os disipáis, debierais dejar de trashumar de pasto en pasto, y de amante en amante. Ahora es el momento de sentar cabeza». Habiendo rechazado de plano Pierre este argumento, Bélibaste modifica, o mejor, esconde sus baterías: «Puesto que no queréis absteneros de mujeres —le dice al pastor—, mirad, yo me comprometo a encontraros una buena. Tendrá entendimiento del bien [será herética]. Velará por vuestros bienes. Además, eventualmente tendréis hijos que os ayudarán y que os servirán en vuestra vejez. Asimismo, será más honesto por vuestra parte tener una sola mujer que frecuentar cantidad de mozas que os arrancan el corazón y el hígado, las ramas y la raíz».

Respuesta inmediata de Pierre Maury en los mismos términos: «No quiero esposa. No tengo con qué alimentarla. No me atrevo a establecerme por falta de seguridad [por miedo a la Inquisición]».

La primera ofensiva de Bélibaste para hacer que Pierre se case en justas nupcias se salda, pues, con un fracaso. Aguda espía, Guillemette Maury, que conoce bien a su paisano, ha diagnosticado pronto la causa de ese fracaso: «¡Pierre, tenéis el hormiguillo!» (III, 186-187). No hay que buscar más. Formulando un juicio del mismo tipo, el otro Pierre Maury (el hermano de Guillemette) advierte a nuestro buen pastor: «Pierre, tenéis morriña.

Por encima de todo queréis volver a vuestra mala y peligrosa patria [en el alto Ariège]. Y uno de estos días, desplumaréis el cuco [os haréis prender]».

Ante este acta de tozudez, otorgada a un pastor que persiste en volver al Sabarthès, donde sin embargo es persona *non grata*, no le queda a Bélibaste, de acuerdo con el hermano de Guillemette, más que alzar los brazos al cielo. «Pues bien, que se vaya ese maldito Pierre, dado que quiere irse de todos modos. Daría igual lo que yo le dijese: no quiere quedarse». La última palabra (provisional) corresponde naturalmente a Pierre Maury, vencedor de las empresas de seducción y de sedentarización de que es objeto.

«¡Y de hecho, me volví con las ovejas de Brunissende!» (III, 187).

Este regreso al rebaño se desarrolla de la forma clásica: invernada, luego veranada con los catalanes, sardaneses, ariegenses, aragoneses, en zona pirenaica y en Cataluña. Al año siguiente, Pierre, fiel a los tropismos de su propia trashumancia ideológica, está de vuelta en la colonia bélibastiana. En Morella, una noche de diciembre, Pierre duerme en la misma cama con Guillaume Bélibaste (III, 188). Al día siguiente, los dos hombres parten a pie para San Mateo; por el camino se detienen en la posada de Dama Gargaille (en *Na Gargalha*). Después de la comida vuelven a ponerse en marcha. Dejando de andarse por las ramas, Bélibaste, más de un año después, le habla nuevamente a su amigo de matrimonio. Pero esta vez tiene un nombre preciso de mujer que proponerle: «Una cosa quiero deciros —le insiste a Pierre (*ibid.*)—. No podéis andar siempre detrás de las mujeres de acá para allá. Mi opinión sería que aceptaseis una esposa. Que fuera del entendimiento del bien [herética]. Y que os quedaseis con ella. Y que os sirviera en vuestra vejez. Y de quien eventualmente tuvierais hijos e hijas. Que os darían alegrías. Y que [la esposa] os asistiese en vuestras enfermedades. Y vos en las suyas. Y de la

que [a diferencia de las amantes] no tuvierais necesidad de guardaros».

La idea de tener una «tierna mitad» para cuidar de sus reumatismos seniles no parece sin embargo alentadora para Maury. Por eso responde a las propuestas de Bélibaste, todas embarulladas de *quiénes* y de *qué*, invocando como de costumbre su condición (¿pretendida?) de económicamente débil.

—No quiero esposa —dice—. Ya tengo bastante trabajo con ocuparme de mi propia existencia.

Y entonces Bélibaste descubre sus cartas.

—Yo tengo una esposa para vos. Es Raymonde. La que vive conmigo. Ella os servirá.

—Pero su marido, apellidado Piquier, quizá viva aún —replica inmediatamente Pierre Maury.

—No —responde el santo hombre—, no creo que esté todavía en este mundo. Y, además, vivo o muerto, no hay peligro de que os moleste mucho en esta comarca. Mientras tanto, Raymonde y vos podréis hacer lo que tengáis que hacer, si conseguís poneros de acuerdo (*ibid.*).

Estremecido, seducido quizá, Pierre se bate en retirada. Desde entonces adopta una posición de expectativa, pero tampoco desfavorable.

—Raymonde no es una mujer para mí —le dice a Guillaume (es, en efecto, hija de un herrero acomodado; su condición social es más elevada que la de un pastor de Montaillou como Pierre Maury)—. Si queréis, habladle a Raymonde del asunto. No veo ninguna objeción. No se trata de que yo aborde el problema con ella.

En esto, haciendo camino, los dos hombres llegan a San Mateo, al domicilio de Guillemette Maury. Como siempre, en casa de esta hospitalaria persona hay cantidad de gente: además de Guillemette, se encuentran, en efecto, el enfermo Arnaud Mau-

ry, hijo de la patrona; al hermano de esta; también está una mujer extraña, contratada para cardar lanas, y un pobre hombre, al que Guillemette invita a comer «por amor de Dios» (III, 188-189). Meriendan. Y después cenan. Entretanto, Pierre Maury, tras haber oscilado como Panurgo entre el matrimonio y el no matrimonio, y a la recíproca, se decide, casi por agotamiento, a hacer suyas las sugerencias conyugalizantes de Bélibaste.

—Si os parece bien que me case con Raymonde —le dice al *hombre-santo*—, decídselo. Y si ella acepta, también yo acepto. Decídselo también mañana, cuando vayáis allá, a mi tío Pierre Maury [el hermano de Guillemette, homónimo de nuestro héroe].

Para explicar el doblegamiento de la fidelidad de Pierre al celibato, hay que decir que el buen pastor es asaltado por todos los lados. Los forzadores de bloqueos hacen por fin crujir las frágiles barreras que hasta entonces ha opuesto con éxito a todas las empresas matrimoniales. Tras la cena en casa de Guillemette, durante la velada, le toca a la dueña de la casa hostigar a Maury: «Señor —dice ella—, qué desgracia para nosotros este Pierre. No conseguimos retenerle. Cuando nos deja [para trashumar], no sabemos si volveremos a verlo alguna vez, porque se va hacia las regiones en que están nuestros enemigos [hacia el alto Ariège]. Si allí lo reconocieran, lo capturarían; y de golpe, también todos nosotros seríamos destruidos».[170]

Hipócrita, Bélibaste, que ya sabe que Pierre acaba de morder el anzuelo, finge estar cansado de semejante debate, que ahora parece considerar inútil.

—No se puede hacer nada —le dice a Guillemette—. Pierre no cambiará su comportamiento. Ya le hemos hablado bastante del problema (III, 189).

Pero Guillemette se mantiene en sus trece.

—Quiero casar a Pierre, y a mi hijo Jean. Conozco mujeres que les convendrían. Y ya me han hablado de ello. Y estos matrimonios nos reportarían riquezas y amigos.

—De acuerdo —le responde Bélibaste—. Pero quiero que esas futuras esposas tengan entendimiento del bien. (Evidentemente el *hombre-santo*, al hablar así, sigue con su idea «en la cabeza»: piensa expresamente en su Raymonde, que acaba de proponerle a Pierre en el camino de San Mateo, y cuyas convicciones cátaras son a toda prueba).

Con estas fuertes palabras, poco más o menos, transcurre la velada. Falta sitio en casa de Guillemette: los dos Pierre Maury (el hermano de Guillemette y nuestro pastor), Guillaume Bélibaste y Arnaud Maury, van a acostarse los cuatro en la misma cama. Récord de amontonamiento. Un baño de multitud.

No importa. Para Bélibaste, el asunto «está en el bote». Al día siguiente por la mañana, de regreso hacia Morella, Guillaume y Pierre hacen escala, como suelen, en la posada de Dama Gargaille. Y allí, el buen pastor le dice al *hombre-santo*, ante el que capitula definitivamente: «Puesto que tanto deseáis que me case con Raymonde, aceptaré vuestra voluntad».

Aquella misma noche, los dos hombres están en Morella: Bélibaste, muy sencillamente, le pregunta a Raymonde Piquier, su corresidente:

—¿Aceptas ser la mujer de Pierre Maury?

—Sí, acepto —responde ella.

Tras estas palabras, Bélibaste se echa a reír, queriendo expresar así una íntima satisfacción totalmente comprensible como se verá pronto. O puede que esa risa no sea implícitamente más que una forma de decirle a la nueva pareja: «Yo os declaro unidos en matrimonio». Tras esta ceremonia, el trío —no me atrevo a decir el triángulo— come o cena congrio al estilo casero, y pan bendecido por Bélibaste. Y a la noche siguiente, si creemos el relato

escueto y simple de Pierre Maury a la Inquisición: «Nos acostamos carnalmente juntos, yo y Raymonde» (III, 190).

Lejos de cuajar, este matrimonio queda rápidamente deshecho. Al día siguiente de las nupcias, Bélibaste, que por regla general tiene un temperamento jovial, se muestra deprimido (*ibid.*). Incluso llega a pasar tres días y tres noches en ayuno (*endura*). Al cabo de esta media semana de penitencia —o casi— el *hombre-santo* lleva aparte a Pierre Maury… y le propone de buenas a primeras disolver esa unión aún fresca. Pierre no sabe negarle nada a su amigo. Quizá también sepa a qué atenerse. Asiente a la extraña petición del pequeño profeta. Dicho y hecho, y divorciado. Pierre, tras una palabra de Bélibaste a Raymonde, se encuentra sumido en el celibato, del que no se había ausentado sino una corta semana. Algún tiempo después no tiene más que volver a sus corderos, mientras Raymonde da a luz un niño.

¿De quién es ese niño? ¿De Pierre? ¿O de Guillaume? ¿Del buen pastor? ¿O del santo varón? Difícil de decir. Pero la segunda hipótesis es más verosímil. Guillaume Bélibaste hacía mucho tiempo que habitaba con Raymonde en Morella; decía a quien quería oírle que no tocaba a una mujer desnuda. Desde luego, a veces dormía oficialmente con Raymonde en el mismo lecho, sobre todo durante sus viajes y en las posadas. Pero se jactaba en voz alta, ante sus discípulos, de que era solo para la galería, a fin de dar el pego a los hombres de la Iglesia romana, y que de esta suerte creyesen que estaba casado, y que no era *perfecto*. Para disculpar sus cohabitaciones tan cercanas, afirmaba además que, en tales casos, tenía mucho cuidado antes de meterse en la cama con su ama de no quitarse la ropa interior. Estas piadosas mentiras no podían dar el pego indefinidamente. Guillaume era, por supuesto, y desde hacía mucho tiempo, concubino de Raymonde. Se necesitaba la ingenuidad de Pierre Maury para no darse cuenta. O más probablemente, su generosidad, su amistad fraterna por Guillaume, tan ardiente y calurosa como la que unía a Bernard

Clergue con su hermano Pierre, el cura. Amistad masculina, que uno terminaría por juzgar casi equívoca… En cualquier caso, Pierre Maury, para la Inquisición, y para sus allegados, decidirá correr un velo sobre los excesos del *perfecto*; se hará, pues, con total fe, si no de buena fe, el ignorante. Por lo demás, él mismo se explicó en presencia de su hermano Jean Maury (que le reprochaba su «matrimonio» ridículo) sobre las motivaciones profundas de su conducta: «No podía obrar de otra manera —dijo— porque yo quería mucho a Guillaume Bélibaste.[171] Pierre Maury era tan afectuoso que aceptaba tragarse, sin pestañear siquiera, las culebras que Bélibaste había calentado para él en su seno.

Pero el entorno de Pierre no tiene razones tan poderosas como las suyas para guardar silencio. Emersende Marty (de Montaillou) y Blanche Marty (de Junac), hermana de Raymonde Piquier, refugiadas ambas en zona ibérica, censuran el escándalo; un poco más tarde exponen crudamente a Pierre Maury su infortunio: «Aprecio muy poco la conducta del señor Bélibaste respecto a vos —dice Emersende a Pierre—. Os casó con Raymonde; luego, os separasteis; y tras ese matrimonio ha organizado tal barullo en su casa, que os ha obligado a largaros en mitad de un invierno durísimo. Hasta el punto de que casi os habéis muerto de frío en un puerto de montaña» (III, 198).

En cuanto a Blanche Marty, supera a su comadre: le canta las verdades al buen pastor sobre la tal Raymonde que fue su esposa durante tres días. «En otro tiempo —revela Blanche—, nosotros, yo, Guillaume Bélibaste y Raymonde, vivíamos juntos en la aldea de Prades.[172] Cierto día, entré súbitamente en la habitación en que se acostaban Guillaume y Raymonde. Encontré a la pareja en la cama, a Guillaume doblando las rodillas como si estuviera a punto de conocer carnalmente a Raymonde, o como si acabara en ese instante de conocerla. Cuando Guillaume, cogido con las manos en la masa, me hubo visto, me gritó: "¡Maldita

bastarda, venís a perturbar la acción de la Santa Iglesia!"» (III, 198).

Y Blanche concluye, como mujer que no se deja engañar: «O bien me equivoco al creer en mis ojos; o bien Guillaume estaba a punto de hacer lo que vos sabéis con Raymonde». Para el pastor burlado —voluntariamente burlado, quizá, por fidelidad fraterna— estas revelaciones eran claras: Guillaume había embarazado a su amante, y para salvar su honor de *perfecto*, había casado a esta durante algunos días con el buen pastor, al que así endosaba la paternidad del niño por nacer. Guillaume hacía, literalmente, un hijo a costa de Pierre Maury; el *hombre-santo* era, a su manera, un Tartufo. Pero hagámosle justicia: un Tartufo que se dejará quemar. Es comprensible que esta vez Orgón le sea fiel.

Amigo generoso, el pastor de Montaillou decide hacer borrón y cuenta nueva. Pese a estas nupcias cortadas en seco, sigue siendo adicto de Bélibaste, que persiste en vivir a su costa. Participa incluso en la larga marcha del *hombre-santo* y de los suyos hacia el norte, provocada por el delator Arnaud Sicre. Este se había infiltrado, como el gusano en la fruta, en la colonia bélibastiana para aniquilarla. Poco después de la captura de Guillaume, Pierre, al término de algunas peregrinaciones sin interés, será prendido a su vez por el inquisidor. Condenado a cárcel en 1324, desaparecerá desde entonces de nuestro horizonte de archivos.

6
ETNOGRAFÍA DE LOS PIRINEOS CARNERILES

Las biografías de Pierre y Jean Maury, de Pellissier, de Benet, de Maurs y de algunos otros, a los que vienen a sumarse cantidad de hechos menudos de pastoreo esparcidos por el registro de Fournier, ¿fundamentan una etnografía de los Pirineos carneriles en el primer cuarto del siglo XIV? Tanto abundan estos expedientes de Inquisición en datos relativos a la trashumancia y al apacentamiento ovinos, que podría inclinarme a creerlo.

Etnografía económica en primer lugar: pastores y pastoras son hombres de negocios y mujeres de negocios, de *borias*,[173] tenaces en ocasiones. Las *borias* son las *borias*; como Pierre Maury aprende a sus expensas en los tratos de lanas, de crías de corderos y de pieles con su parienta Guillemette Maury. Las corrientes de cambio en la alta montaña de pastos están monetizadas (¿cómo podría ser de otro modo?), pero no hasta el punto de suprimir el trueque y la prenda en especie que surgen en cuanto se deja sentir una carencia momentánea de dinero líquido. «Pierre Maury no tenía dinero, dejó en prenda con Raymond Barry treinta corderos, que constituían su única fortuna, como parte del precio que normalmente hubiera debido pagar cuando compró cien ovejas al tal Raymond Barri» (III, 186). A falta de dinero, doy los corderos: este razonamiento, o esta práctica, parece hallarse muy extendida. Alazaïs Fauré, de Montaillou, ofrece media docena de ovejas «o incluso una docena» a Bernard Benet, de la misma parroquia, siempre que acepte ocultar a los inquisidores la heretización de Guillaume Guilhabert, hermano de Alazaïs (I, 404). Y cuando se trata de seducir a un carcelero o de ser bien visto por los *hombres-buenos*, la consigna es siempre la misma: «ofreced

lana»; no hay mejor regalo para mantener las amistades, o para hacerlas nacer. La importancia del trueque no impide que exista y que funcione una economía monetaria, probablemente más activa en la montaña ovina que en la baja región cerealista.[174] El dinero se intercala entre las ventas de lana y las compras de corderillos: «Pierre Maury le pidió a Guillemette los dineros que ella había sacado de la venta de las lanas producidas por el rebaño que él le había confiado el año anterior. Ella le respondió: "Con ese dinero compré crías de cordero…"». (III, 172).

Las frases de Guillemette, amable y mentirosa, no deben ser aceptadas siempre con plena confianza. Pero es cierto que la lana, con su elevado poder de compra, permitía obtener sumas de dinero considerables, metamorfoseadas de nuevo en corderos, perpetuando así el ciclo económico: «El herético Arnaud Marty, de Junac, tenía gran necesidad de dinero: vendió veinte ovejas por diez libras tornesas; y la lana de esas ovejas por seis libras tornesas. La lana sola vale, pues, más del tercio del precio global de un rebaño (seis libras sobre dieciséis libras)».[175] No puede sorprendernos que a veces los pastores tengan la impresión de hacerse ricos; o, al menos, relativamente ricos, hasta el punto de tener los ojos más grandes que la bolsa: por querer comprar cien ovejas de golpe, mediante mil *sous* de Barcelona, Pierre Maury se endeudó hasta el cuello (III, 177; II, 186).

La organización, en el espacio, de esta economía pastoril, nos ha sido dada a conocer directamente por algunos textos de la época e, indirectamente, según la historia «regresiva», por los trabajos más recientes de M. Chevalier relativos a la ganadería pirenaica.

Según estos trabajos, la ganadería trashumante hace frente tanto a los derechos de las grandes comunidades aldeanas como a los de los señores que han sabido afirmar su influencia sobre tal o cual porción de pastizales de altura, en zona ibérica o pirenaica.

Este dualismo de poderes, comunitario y señorial, existía ya en los tiempos del vagabundeo de nuestros pastores de Montaillou.

Por ejemplo, en el puerto de Flix (región de Tarragona), Pierre Maury lleva a pastar su ganado a un vasto pastizal que controla y que ha prohibido para pastoreo el obispo de Lérida (III, 170). Doce agentes del obispo, puestos en movimiento por esta violación de pasto, suben rápidamente de la Bisbal de Falset, a fin de *pignorer* (confiscar) los corderos de Pierre, que no sale de este mal paso sino haciendo cocer una enorme torta, que consumen, en el transcurso de una gran cena, los doce esbirros episcopales a los que se unen los amigos sardaneses, catalanes y ariegenses del buen pastor. Además, el poder señorial sobre la ganadería puede actuar en dos niveles: en el del terreno pastado, por supuesto; pero también en el de los ovinos mismos, que bien pueden ser propiedad de poderosos personajes nobiliarios, señoriales, eclesiásticos u hospitalarios. Entre estos grandes propietarios de corderos con los que el pastor ariegense traba relaciones como asalariado o como competidor figura, por ejemplo, la dama Brunissende de Cervelló (II, 185 y *passim*), o bien el Hospital de San Juan de Jerusalén, en la región de San Mateo.[176]

Al lado del señorío eclesiástico, nobiliario u hospitalario, la comunidad campesina o ciudadana posee un derecho de fiscalización sobre la ganadería que afecta más a los terrenos de recorrido que a los propios rebaños. «Pierre Maury —cuenta Guillaume Maurs— hizo pastar sus rebaños durante dos veranos en el puerto del Pal, en los límites del territorio de Bagá, y durante otro verano en el puerto de Cadí, en los límites del territorio de Josa».[177] La alusión a los límites territoriales parece indicar de sobra que las comunidades catalanas de Bagá y de Josa controlaban las peregrinaciones de la trashumancia pirenaica sobre sus pastizales comunales. Estos pastizales estaban confinados, en el exterior, por fronteras que coincidían con los límites mismos del territorio de la comuna. Por otra parte, estaban limitados en el

interior mediante la prohibición de apacentamiento que protegían las labores de huerta y los cultivos arbustivos, dispuestos directamente en torno al habitat parroquial: «Jean Befayt (de Montaillou), que residía en Beceite, ayudó a Pierre y Arnaud Maurs a sacar su rebaño fuera de la aldea [de Beceite], cuidando de que aquel rebaño no irrumpiese en los jardines y en las viñas de la citada aldea» (II, 390). Otra delimitación sensible: la que separa los pastos, comunales o no, y los sembrados. Para los mesegueros de la parroquia que en Montaillou, igual que en otras partes, están encargados de la vigilancia de los límites, el gran problema es impedir a los rebaños pisotear, o como se dice, *taler* la cosecha por recoger (I, 505). El riesgo siempre es grande, porque cerca de los habitat, de los trigos y las viñas, hay zonas, al menos en ciertas regiones, donde las fieras no se aventuran apenas, lo cual permite a los pastores darse a la buena vida… y abandonar sus ovejas, con riesgo de dejarlas salir de los pastos y que pisoteen los granos: «Guillaume Bélibaste y Pierre Maury, cuando hacían pastar sus corderos, podían ir donde querían porque, en las praderas [limítrofes de los sembrados] donde se encontraban, los pastores no temen a los lobos, que no se aventuran por allí; el único peligro es el de "taler"; así, de noche, estos pastores pueden dejar pastando sus rebaños en los pastizales e irse donde quieran hasta el alba» (II, 182).

Una parte de las praderas, de las más próximas al pueblo o de las más fértiles, había pasado a ser propiedad privada de los ganaderos locales, por ejemplo en Montaillou. Otras partes eran comunales (bajo «propiedad eminente» de un señor, la mayoría de las veces). ¿Cuáles eran los criterios por los que se atribuían estas a los pastores trashumantes? En este punto solo nos vemos reducidos a las conjeturas: el sorteo de las parcelas de pastos ha podido tener importancia, sobre todo para los pastores de Montaillou que venían a hacer pastar sus rebaños o los ajenos en el territorio de Arques, en zona audesa (III, 140). En otras comarcas, en la

vertiente catalana, las condiciones que se imponían a nuestros pastores en libertad eran más drásticas aún. La trashumancia estaba prácticamente prohibida, y había que empadronarse en el lugar, casándose con una muchacha de la región, para tener derecho a hacer pastar un rebaño de ovinos en el territorio comunal. De esta forma se realizó, tras una primera tentativa infructuosa, el matrimonio de Jean Maury de Montaillou, sin que por ello los imperativos de la trashumancia impidiesen, en última instancia —todo lo contrario—, un pequeño triunfo del amor. «Cuando Jean Maury vivía en Casteldans,[178] los bailes locales lo conminaron a tomar mujer allí mismo o a abandonar aquellos lugares en caso contrario, a fin de evitar que sus ovejas consumiesen los pastizales del lugar. Y Jean Maury no consiguió encontrar una mujer de Casteldans que aceptase ser su esposa. Entonces se dirigió [...] a Juncosa,[179] y allí se alojó en casa de Esperte Cervel y de Mathena, la hija de esta. Por mediación del cura de Juncosa, negoció su matrimonio con la tal Mathena, que le había agradado».

Celosa guardiana de los territorios de pasto, la comunidad aldeana parece desempeñar en cambio un papel bastante débil por lo que concierne a la organización misma de los agrupamientos ovinos. En el siglo XIX, los rebaños comunales e intercomunales de ovejas —los *ramados*— están en pleno desarrollo en el alto Ariège.[180] Nada semejante ocurre en el siglo XIV. En esa región, y entre los pastores trashumantes que son originarios de allí no se encuentran más que organizaciones individualistas, o bien, en rigor, asociaciones entre particulares —las mismas que en los tiempos modernos se denominarán *orrys*—. El espíritu comunal, lejos de ser una supervivencia de no sé qué historia, se desarrolló mucho en el alto Ariège entre los siglos XIV y XVIII, en relación con el papel creciente de la comunidad de aldea como interlocutora válida del Estado, y como célula de sociabilidad fiscal y política.

En Montaillou, en la zona de Aillon, en el Sabarthès, el comunalismo de los rebaños hacia 1300-1325 aún es inexistente entre los sectores ovinos. En cambio, no lejos de allí, aparece en la cría de vacuno, que seguirá siendo muy importante hasta el siglo XIX (véase, hacia 1850, las grandes vaquerías comunales e intercomunales, o *bacados* de la región de Tarascon y Montségur…).[181] En Montaillou, ni siquiera los bovinos, dejando a un lado el efectivo limitado del ganado de arada, tienen importancia en 1320, y el problema de un *bacado* comunal no se plantea. Pero un poco más al sur, en la aldea de Ascou, que seguirá siendo hasta el siglo XX una de las plazas más fuertes de la vaquería colectivista, todo indica que la tradición del comunalismo se remonta al siglo XII, o al XIII: «En el mes de mayo (1322), cierto domingo —cuenta Raymond Sicre, de Ascou— yo llevaba una becerra que me pertenecía hacia la montaña llamada Gavarsel cerca de Ascou, y cuando vi que la nieve comenzaba a caer, mandé mi becerra al rebaño comunal de vacas de la aldea de Ascou, y yo me dirigí a esa aldea» (II, 362).

El papel de la comunidad aldeana por lo que concierne a la vida de los pastores es, pues, real, pero limitado. De hecho, la verdadera célula de sociabilidad de los pastores, independiente de los imperativos de la aldea, es la *cabaña*. Ya hemos visto cómo desde su juventud, en el territorio de Argues, en el lugar llamado La Rabassole, Pierre Maury hacía el papel de «cabañero» en periodo de veranada: estaba a cargo de la fabricación del queso, y era responsable de una cuadrilla de ocho pastores.[182] Los expedientes Fournier contienen otros textos relativos a este sistema de cabañas, en el que participan de forma regular los pastores originarios de Montaillou. Guillaume Baille, por ejemplo, anota la existencia de una cabaña de pastores en el puerto pirenaico de Riucaut, situado entre Andorra y el Hospitalet (se trata quizá del actual puerto de Envalira, cerca del puerto de Mérens, III, 519). «Ese verano —cuenta Guillaume Baille—, dos pastores de

Cerdaña, asistidos por Guillaume Maurs de Montaillou, hicieron una cabaña[183] en el puerto de Riucaut. Arnaud Maurs, hermano de Guillaume Maurs, era cabañero (jefe de cabaña) y fabricaba los quesos» (II, 381).

Tras la cabaña de estío (en pasto pirenaico de altitud), la cabaña de invierno (en Cataluña): «El invierno siguiente —cuenta Guillaume Maurs—, yo iba en compañía de mi hermano, y de nuestros rebaños, a invernar a la llanura de Peñíscola… Y teníamos ya tantas ovejas que pudimos hacer nuestra propia cabaña» (II, 186). Observemos que la cabaña de invierno o de Cuaresma posee un mínimo de confort; se encuentra en ella un rincón-cocina y un rincón para poner la ropa (II, 1; II, 181) y para dormir. Se recibe en ella a los amigos. En efecto, es a esa cabaña de Peñíscola adonde Pierre Maury y su primo Arnaud van a visitar a los hermanos Maurs; los cuatro hombres charlan, no sin delectación, de la reciente captura del cura Pierre Clergue por Jacques Fournier. La cabaña es un lugar de fabricación de los derivados de la leche; y tras esta cortina de queso, en el caso de los Maurs, de los Maury y de sus homólogos, es también el punto de intersección de los desplazamientos de unos y de otros, y la bolsa de noticias lejanas de la aldea natal (II, 477). Los Maurs, antes de «hacer cabaña» en Cataluña, habían pasado las temporadas precedentes en el alto Ariège y en Aragón. En cuanto a Pierre Maury, sus peregrinaciones de los dos años precedentes incluían Aragón, Cerdaña, el condado de Foix y la Cataluña meridional. Y sin embargo, ¿de qué hablaban al amor de la lumbre de la cabaña estos hombres de quienes no cabía sospechar mentalidad pueblerina alguna, ni siquiera provincianismo? Tras haber pateado cada cual por su cuenta cuatro regiones diferentes, hablaban buenamente de la aldea, del terruño, de Montaillou, que estaba lejos de los ojos pero cerca del corazón…

Otra cabaña es la que reúne por poco tiempo al pastor, sarraceno quizá, Guillaume Gargaleth, y su asociado Guillaume Béli-

baste, contratado durante una quincena como pastor ocasional por el empresario ganadero Pierre de Capdeville (III, 165, 166). Esta cabaña está situada en los pastizales de primavera y de estío del monte Vezian, cerca de Flix (Cataluña). «Gargaleth y Bélibaste hacían pastar las ovejas durante esos quince días, hasta Pascua; vivían solos, en cabaña; hacían su propio fuego, aparte de los otros». No lejos de este habitat temporal frecuentado por Bélibaste, también hay apriscos momentáneos para pastores trashumantes, llamados *cortals*: allí se construyen cercas, bajo la batuta de Pierre Maury, convertido en maestro cocinero, se prepara la comida, la torta y el alioli. Nos encontramos entre pastores católicos, cátaros y sarracenos, fraternalmente mezclados sin preocuparse de las opiniones (II, 165). Volveré sobre ello.

La cabaña es, pues, al pastor emigrante de Montaillou lo que la *domus* es a su familia que se ha quedado en la vieja región. Se trata de una verdadera institución: *cabañas* designadas como tales, con su carga de relaciones humanas, pueden observarse desde el Pirineo ariegense y sardanés hasta la zona catalana y morisca. El área de las cabañas se extiende muy al sur, hasta la baja Andalucía meridional que permaneció mucho tiempo bajo la dominación sarracena: en el sistema de la *cabañera* andaluza, los pastores, empleados en la sierra y alojados en cabaña, reciben de su patrono un pequeño salario en metálico, pero incrementado con una partida contractual y determinada de víveres.[184] *Cabane* o *cabañera* representan pues unas instituciones bien caracterizadas que pertenecen a la comunidad de cultura morisco-andaluza-catalana-occitana, en la que se encuentra implicada, a muchos niveles, la civilización local o trashumante de la gente de Montaillou.

El sistema de las cabañas en los Pirineos audeses y ariegenses ha sido perfectamente descrito por los etnógrafos y geógrafos del siglo XIX y de comienzos del XX.[185] En estos textos recientes se recoge la distinción que ya hacían los expedientes Fournier,

entre la *cabane* para los hombres, y el *jas, courrai* o *cortal* rodeado de cercas, donde los animales «son ordeñados, se reúnen y pasan la noche».[186] La cabaña misma puede estar estructurada, a la manera de una tienda primitiva, por un murete de adobes sobre el que se apoya una viga, la *pal*, cuyo otro extremo se hunde en el suelo. Unos trozos de madera forman la armazón; estos, apoyados en la viga, sostienen un tejado de pellas de césped. Una abertura practicada en el murete sirve de entrada, y también de agujero de salida de humos para la chimenea o *laré*. Eventualmente, hay un cobertizo adosado a la cabaña para la elaboración del queso. Así está descrito el habitat pirenaico de los pastores de paso, según la investigación de Soulié, en 1819. Habitat apenas distinto, sin duda, de lo que ya era en el siglo XIV, durante la gran época de las investigaciones de Fournier. Más arriba, en la montaña, en las zonas sin árboles donde costaría mucho procurarse armazones, las cabañas son, pura y simplemente, construcciones de adobe, representativas de una arquitectura arcaica que se encuentra por todas las regiones del Mediterráneo occidental, en Cerdaña, en Vaucluse, en el condado de Foi y en Cataluña.

En cuanto al *courrai* o *cortal*, se trata simplemente de un espacio con un resguardo mínimo de techados, con suelo de tierra apisonada o estiércol prensado, y cercado de ramas y piedras para la defensa contra los lobos, osos y linces. La extremidad de este cercado tiene la forma de una entrada alargada que no deja pasar más que una sola oveja a la vez. El cercado, tanto en el siglo XIV como en el XIX, es el elemento esencial del *cortal*. Pierre Maury, que tanto en el *cortal* como en la *domus* practica una hospitalidad generosa con los emigrantes temporeros o heréticos (III, 165, 169 y *passim*), no olvida, sin embargo, sus cercados en sus plegarias: «A principios de la Cuaresma —cuenta el buen pastor Pierre Belibaste— el herético Raymond de Toulouse y el creyente de los heréticos Raymond Issaura de Larnat vinieron a mi *cortal* en los pastos de Fleys; yo estaba haciendo pan; ordené a uno de

los pastores, un sarraceno que trabajaba conmigo, que diese de comer a los heréticos [...] A estos tres les dije que levantaran cercas, cosa que hicieron durante todo el día en el *cortal* [...] En cuanto a mí, salí con mis ovejas [...]. Por la noche comimos, en el *cortal*, un plato de ajo, pan y vino. Uno de los heréticos bendijo secretamente el pan a la manera herética (pasamos la noche en el *cortal*). Al día siguiente hice dos grandes tortas, una para los citados heréticos y otra para mí y para mis compañeros de la cuadrilla de pastores. Aquellos heréticos partieron luego para Lérida, donde conocían a Bernard Cervel, herrero tarasconés que era de su creencia; pensaban contratarse para layar las viñas en la región de Lérida» (III, 165). Este breve explica claramente las funciones del *cortal*, anejo y sustituto de la cabaña. Unos obreros de paso (que en el caso particular de Pierre Maury se encuentran polarizados por las amistades heréticas) alzan el indispensable cercado contra los alimañas, antes de descender a la baja región para realizar allí otros trabajos de temporada, que en este caso serán vitícolas. El *cortal* funciona como aprisco, pero también como cocina y como panadería para la mano de obra eventual que en él se reúne. Finalmente, para las clases inferiores representa una encrucijada de influencias culturales, que en el caso que nos interesa son heterodoxas, puesto que se trata de cátaros e incluso de musulmanes. Venidas de lejos, se cruzan en todos los sentidos.

La organización del trabajo en las cabañas y *cortals* en la época de Pierre Maury no parece muy diferente de cómo será medio milenio después. Cada cabaña aloja a una cuadrilla de seis a diez pastores, que no se queda allí más que estacional o provisionalmente. Más tarde, esta será reemplazada por otro equipo, equivalente en número, pero totalmente distinto en cuanto a sus orígenes geográficos o al menos en cuanto a la identidad de los individuos que lo componen. También existen pequeñas cabañas, cuya población humana asciende solo a dos o tres pastores. En lí-

neas generales, la cabaña es una «posada española», pero sin posadero permanente.

En cuanto al efectivo ovino de una cabaña, tal como lo enumeran los inspectores agrícolas del siglo XIX, se limitará a las normas medievales de antaño: de 200 a 300 cabezas. A veces solo de 100 a 150. La agrupación de este rebaño se opera sobre la base de lo que M. Chevalier llama la asociación «semiindividualista». (Las agrupaciones ovinas con base en el comunalismo aldeano, asimismo descritas por M. Chevalier, no tienen que ver con nuestras cabañas del 1300, dado que en la época de Jacques Fournier el comunalismo no está atestiguado más que entre los agrupamientos de vacuno)[187].

Varios pastores societarios proporcionan dos o tres centenares de ovejas para una cabaña y también para un rebaño de asociación semiindividualista. Cada uno de ellos suele llevar sus propios animales, y casi siempre los que le ha confiado su patrón. Pierre Maury, por ejemplo, puede poseer de 30 a 50 cabezas de ganado propias en un rebaño mucho mayor, del cual, por otra parte, se encarga como pastor jefe, *cabañero, quesero* o *mayoral*. Es a la vez trabajador asociado, asalariado y capataz de otros compañeros asalariados que están a sus órdenes; más tarde volveré sobre algunos de estos papeles.

Conocemos la vida cotidiana, o mejor dicho mensual, de nuestros pastores durante la invernada y la veranada gracias a documentos antiguos o retrospectivos.[188] Está regida por los partos de las ovejas y por el ordeño. Los corderillos nacen en Navidad, plenamente de acuerdo con la mitología del pesebre, tan popular ya en la iconocrafía de los siglos XIV y XV. A principios de mayo se produce el destete. A partir de mayo se empieza a ordeñar a las ovejas. Y ahí concluyen las asociaciones de pastores y, eventualmente, de amos. En junio se sube a las cabañas. Provisto de cuencos y de recipientes de madera, el *mayoral* o pastor-jefe vela por la fabricación del queso, ese queso que más tarde las

tiendas de Ax-les-Thermes venderán a todos los aldeanos de los alrededores, Montaillou incluido.

Completamente masculina, apenas «turbada» de vez en cuando por el paso de alguna cortesana o amante que viene a retozar con un pastor más rico o más atractivo que los otros, la cabaña ibérica o pirenaica se opone a la *domus* del Sabarthès o de Montaillou, igual que el universo masculino contrasta con lo «masculino-femenino». En la *domus*, a pesar de cierta división del trabajo que otorga al hombre los asuntos de fuera y a la mujer los de dentro, los papeles femeninos y masculinos se interfieren mutuamente. La cabaña es, por el contrario, estrictamente adulta y masculina.[189] En los cuadros de la Adoración de los pastores del siglo XV, la presencia de una Virgen y de un niño en el aprisco de los pastizales constituirá el elemento inesperado y, por tanto, insólito y maravilloso. Sociedad de hombres, reclutada por cooperación y no por generación, la cabaña no deja de ser el conservatorio de las tradiciones más antiguas, lunares y mentales, de los ganaderos de ovinos, que practican uno de los oficios más viejos del mundo, cuyas tradiciones se darán a conocer al público algo más tarde, por escrito, en los calendarios de los pastores. Las cabañas de veranada montañesa son, por tanto, un depósito perfectamente indicado para las reliquias culturales. Del mismo modo, también cumplen este papel de depositario de la supervivencia del catarismo, que preservaron el mayor tiempo posible, al abrigo de las policías de la baja región, mediante transmisión oral, de pastor viejo a pastor joven. ¿No es un resto de esta transmisión montañesa lo que iba a encontrar todavía a finales del siglo XVI, en la alta región albigense, el santo obispo del que habla La Roche-Flavin, autor del único texto conocido que trata con fundamento de una posible supervivencia cátara, al menos a título folclórico, más allá de los inicios del Renacimiento? «Un santo obispo —dice La Roche-Flavin—, yendo a Roma para recibir el honor del capelo, encontró cerca de las montañas de Albi a un

viejo campesino de los campos con quien habló de las noticias de la región; este anciano le dijo que en la zona había una multitud de pobres, cubiertos con un saco lleno de cenizas, viviendo de raíces entre los desiertos de aquellas montañas, como alimañas, a los que llamaban albigenses, y que la guerra continua de cincuenta a sesenta años que se había librado contra ellos, y la matanza de más de cincuenta mil hombres, no habían servido más que de semilla para hacerlos crecer en número, y que no había medio alguno de sacarlos de aquel error, a no ser por la predicación de algún excelente personaje»[190].

Hasta ahora nos hemos situado en el terreno de la larga duración, transhistórica, en el curso de la cual, desde el siglo XIV al XIX de los pastores, la cabaña está ahí, inmóvil, como una institución viviente.

Subyacentes a estas estructuras de ganadería, en nuestros textos también aparecen las grandes correrías de la trashumancia, familiares a los pastores de Montaillou. Sobre las condiciones generales en que estas se realizan, el artículo de Pierre Coste[191] ha suministrado algunas ideas de conjunto, válidas no solo para la Provenza que estudia este autor, sino también para los Pirineos ariegenses, como nuestros textos demuestran.

1.º P. Coste anota primero el predominio de la trashumancia «inversa»: de la montaña hacia la llanura, de la alta región a la baja región, de la veranada a la invernada. La trashumancia «directa», en cambio, es menor, poco importante: las gentes de la llanura son más domésticas, más caseras que las de la montaña. Nuestras grandes cuadrillas de pastores, tanto en el complejo Pirineos-Cataluña como en Provenza, son en primer término de recluta montañesa, bien del alto Ariège y, sobre todo, de Montaillou; bien de Cerdaña. «La trashumancia inversa tiene para sí la ley y, sin duda, los siglos» (P. Coste).

2.º Uno se queda sorprendido también por la importancia numérica de esta trashumancia. El centenar de millares de corderos de la veguería de Graguignan y los bailíos provenzales de Luc y del Freinet[192] pueden dar una idea razonable de ello. Sin duda, el mismo orden de magnitud que para la trashumancia basada en los territorios del conde de Foix, si bien por el momento no tenemos medios de calibrarlo con mayor precisión.

3.º La trashumancia exige cierta organización de contactos: no precisa obligatoriamente, desde luego, de una estructura estática unificada, que hipotéticamente cubriría todo el espacio, tanto invernal como estival, que abarca en sus correrías; pero necesita de las ferias, de los mercados, porque desplazamientos tan considerables no pueden justificarse por las simples necesidades de una economía de subsistencia. Por ejemplo, el papel de las comarcas pirenaicas y subpirenaicas es fundamental para el abastecimiento de Toulouse en carne de cordero.[193] Precisemos más: los Clergue y los Maury, ganaderos o pastores de Montaillou, frecuentan las ferias de corderos de Ax-les-Thermes y, sobre todo, de Laroque d'Olmes, donde trafican con lanas y ganado (III, 154).

Geográficamente, las corrientes de trashumancia cuyas cabeceras de trayecto se encuentran en el alto Ariège, se sitúan algo al margen de las que conciernen a las montañosas tierras interiores de Toulouse.[194] La invernada en región tolosana va acompañada, en efecto, de una veranada nítidamente localizada al oeste de nuestra zona, y que afecta sobre todo al Béarn y a la región de Palhars. Por el contrario, los Pirineos ariegenses y orientales trashuman con preferencia en invierno hacia el Aude (al nordeste) y hacia Cataluña (al mediodía).[195] Los pastores de Montaillou, comenzando por los Maurs y los Maury, basan su veranada en las localidades de altura situadas en el alto Ariège o en el Sabarthès; están cerca de su patria chica de origen: se trata de Ax-les-Thermes, de Orlu, de Mérens y de los pastizales que lindan con estos territorios. Así pues, el reflejo normal consiste en descender para la invernada en dirección de los pre-Pirineos orientales y del valle del Agly, hacia Rasiguières, Planèze, Arques, y, hacia la región del Razès, del Fenouillèdes y de la Maury, limítrofes del Rosellón septentrional y del extremo sur del actual departamento del Aude. Por otra parte, ¿qué puede explicar mejor la indefectible amistad que une a Pierre Maury con Guillaume Bélibaste, sino el fuerte lazo que se crea, de hombre a hombre, entre un pastor de veranada del alto Ariège (Maury) y un hijo de ganadero de invernada del Fenouillèdes (Bélibaste)? La continuación de esta amistad se ajustará más tarde a las líneas de fuerza, en adelante meridionales, de la trashumancia pirenaico-

ibérica, permaneciendo Pierre Maury como el elemento móvil llegado del alto Ariège y convirtiéndose Bélibaste en el sedentario de Morella, cerca de los pastos de invierno del sur del Ebro.

Las peregrinaciones rosellonesas tendrán, en efecto, un tiempo limitado: la Inquisición se apresurará, después de 1305-1308, a cortar la ruta cátara del Nordeste que unía a los trashumantes del Ariège meridional con sus pastizales de invierno del Agly a través del alto valle del Aude. Al realizar este corte, los inquisidores no aniquilaban las trashumancias, sino que se limitaban a desviarlas hacia el sur, en dirección a la Cataluña invernal; esas trashumancias tenían puntos de apoyo en la zona desde hacía mucho. Al deslizarse del norte hacia el mediodía, la trashumancia de los naturales de Montaillou no hace más que cambiar de Cataluña: pasa del Rosellón más fronterizo a las tierras barcelonesas e incluso ultra-tarraconenses. En ambos casos, el rosellonense y el «ibérico», el desnivel de altura entre la veranada y la invernada es del mismo orden, pero el horizonte catalán-meridional es más amplio en relación con el espacio más estrecho que implicaba la trashumancia rosellonense.

Esta ampliación se realiza primero en la veranada misma: las bases pirenaicas desde las que nuestros pastores de Montaillou y de otras tierras se lanzarán, llegada la estación adversa, hacia sus invernadas de Cataluña, son extremadamente variables, según las contratas y los años. Se extienden a lo largo de la cadena axial, sobre un frente de casi doscientos kilómetros, entre Venasque, al oeste, y el puerto del Pal al este. A través de bosques y pastos, incluyen localidades clásicas del alto Ariège, Prades d'Aillon, Mérens, Orlu, etc.; pero también otras tierras, en el Aragón del nordeste, en Cerdaña, en la Cataluña pirenaica o subpirenaica (Bagá, Josa, La Losa). En cuanto a las zonas de trashumancia invernal que son frecuentadas por los Maury, los Maurs y *tutti quanti* en la península Ibérica, incorporan cuatro regiones diferentes, tres de ellas catalanas o casi catalanas, y una sita en re-

gión ya valenciana, al sur del Ebro. Estas cuatro entidades son: en primer lugar, la región de Carol y los pastos del monasterio de Santes Creus, a 900 metros de altitud, al norte de Tarragona; en segundo lugar, la zona de Casteldans-Flix-Ascó-Camposines, a caballo del Ebro, al sur de su confluencia con el Segre, a unos 400 metros de altitud; en tercer lugar, la comarca de la Cenia, no lejos de Tortosa, a orillas del mar, en el delta del Ebro; finalmente, al sur del Ebro, el triángulo sagrado de San Mateo-Peñíscola-Morella, que forma algo así como la Meca bélibastiana de los pastores cátaros. En total, desde la veranada más lejana en el Pirineo aragonés hasta la invernada más valenciana hay una distancia de más de dos centenares de kilómetros.

Guillaume Bélibaste, pastor de Montaillou, nos proporciona una opinión concreta sobre los detalles de la vida trashumante durante la década de 1310: «Ese año —cuenta en sustancia Guillaume (II, 381-382)— habíamos hecho cabaña de veranada en compañía de los hermanos Maurs y de dos sardaneses en el puerto de Riucaut» (cerca del puerto de Mérens en el alto Ariège). Por San Miguel, en septiembre, Baille, los Maurs y los dos sardaneses, a los que se había unido Pierre Maury, descendieron hacia el sur en compañía de sus ovejas, en una larga tirada de unas treinta leguas que les hizo atravesar Cataluña entera. «Nosotros fuimos a pasar el invierno con nuestros corderos a los pastizales de Peñíscola, y a la llanura de San Mateo, entre los primeros territorios [ultraseptentrionales] del reino de Valencia. Pierre Maury llegó hasta Tortosa, donde reclutó dos pastores suplementarios». Dos occitanos. Uno de ellos, Raymond Baralher, era audense; el otro era originario de Mérens, en el alto Ariège. Una vez completada la cuadrilla y dedicada a los corderos, el trabajo de invernada en la llanura de pastos se convierte en una canonjía: «Hasta Navidad, todo el equipo permaneció relativamente agrupado. Tomábamos juntos las dos comidas de la jornada, «prandium» y "cena" (*prandium* al principio o a la mitad del

día; *cena*, o comida de la noche). Después de cada comida, nos dividíamos tanto de día como de noche, para apacentar nuestras ovejas» (separadas en varios rebaños o «sub-rebaños»). Obsérvese que esta división en «sub-rebaños» es un hecho constante de la vida pastoril de esa época, como lo sigue siendo hoy: «Raymond, de Gebetz, y Guillaume Bélibaste (entonces asociados con Pierre Maury en la guarda de un mismo rebaño), fácilmente habrían podido hablar —declara Guillaume Maurs— de temas de conversación heréticos, o de otros, en los pastizales de Tortosa, porque las ovejas que respectivamente tenían a su cargo pacían contiguas» (II, 188).

Para la cuadrilla de Guillaume Baille las cosas se complicaron a finales de diciembre. En Navidad, en el momento del nacimiento de los corderillos, explícitamente asociado por nuestro testigo con las Fiestas de la Navidad (se capta una vez más en vivo la importancia de la fecha de Navidad como acontecimiento a la vez solsticial y pastoril), en la Navidad, decíamos, la división de tareas y de espacio, que antes apenas estaba empezada, entre los hombres del equipo, se acentuó: «Yo, Guillaume Baille, continué guardando los corderos "propiamente dichos" (castrados). No lejos de allí, Pierre Maury se ocupaba del grupo de corderillos y de "marranes", dicho de otro modo, de los corderos del año presente y del año pasado. Maury y yo permanecíamos, por tanto, separados por el trabajo de día y de noche; pero almorzábamos (*prandium*) y cenábamos (*cena*) juntos, en compañía de Raymond Baralher, que nos traía nuestras provisiones. En cuanto a los restantes miembros de la cuadrilla, Guillaume Maurs, Jacques d'Antelo, Guillaume de Via y Arnaud Moyshard, se habían instalado a cierta distancia de la aldea de Calig, y allí habían tenido cuidado, desde el principio, de las ovejas primero preñadas y luego amamantando». En este equipo, así dividido para las tareas, las relaciones de amistad no coincidían forzosamente con las relaciones de trabajo o de subequipo: «En esta época, Pierre Maury

manifestaba una familiaridad mayor con Guillaume Maurs y con Raymond Baralher que con sus otros compañeros de trabajo» (II, 382). Una sociabilidad de orden «externo» unía a otra parte de los hombres del equipo con las gentes de las aldeas y los pueblos españoles *más* próximos a los pastos, tales como Calig y San Mateo (por lo demás, estas localidades estaban pobladas por emigrantes narboneses y sardaneses [II, 188, 182]). Se desplazaban allí caminando o a lomos de asno para traer las provisiones. En la taberna, donde recogían la comida en vísperas de Navidad, se encontraban con pastores que trabajaban en la misma región, pero que «estaban» al servicio de otros ganaderos; como es lógico, estos encuentros eran ocasión de contactos con tal o cual herético de paso. «Ese invierno —cuenta Pierre Maury— volví para invernar a los pastizales de Camposines, en el territorio de Ascó [región de Tarragona]. Más o menos por la fiesta de Navidad encontré allí a dos camaradas: Raymond, que estaba con Pierre Marie [probablemente un ganadero ariegense] y Pierre, que estaba con Narteleu, de Villefranche-de-Conflent [Rosellón]; entramos los tres en una taberna de Camposines, cuando de pronto vi venir hacia mí a Raymond de Toulouse, el herético, con su hato de mercancías de buhonero. Salí a su encuentro para hablarle, mientras mis dos camaradas mandaban cocinar la carne y los huevos que habían traído» (III, 171).

También se producían otros encuentros de invernada al margen del mundo de los pastores: por ejemplo, Pierre Maury se ausentaba de los pastizales con más frecuencia de lo que debiera y con gran misterio; era, según decía, para dirigirse a San Mateo a fin de comprar esencia de enebro en la botica. De hecho, Pierre se desplazaba hasta Morella para visitar a Bélibaste. Estas ausencias de un técnico cualificado desagradaban mucho a los colegas de Maury: de repente tenían que cumplir, durante su ausencia, las tareas que solían corresponderle al holgazán.

Sobre las labores específicas de la veranada, que como se ha visto es generalmente pirenaica, o parapirenaica, poseemos detalles menos abundantes que los relativos a la invernada. La cronología misma de la contrata estival queda, sin embargo, aclarada por un testimonio de Pierre Maury (III, 163). «Después de haberme despedido de Guillaume André, mi anterior patrón —cuenta el buen pastor—, me alquilé como pastor a Pierre Constant, de Rasiguières, en el Fenouillèdes. Me quedé con él desde la fiesta de Pascua hasta San Miguel en septiembre del mismo año, y veraneé en los puertos de la Lauze y de Mérens [en el alto Ariège]. Tenía conmigo [...] a cinco pastores. Ese verano no vi a ningún herético, ni creyente de heréticos. Y luego, hacia San Miguel, me despedí de Pierre Constant y me ajusté como pastor con Raymond Boursier de Puigcerdá, con quien me quedé dos años». Por este texto se ve que la veranada forma una rebanada de pan cortada de la biografía del pastor, y que en estas condiciones puede, eventualmente si no siempre, convertirse en objeto de una contrata limitada en el tiempo, de la Pascua a San Miguel.

Poseemos, además, algunas indicaciones dispersas sobre diversos episodios de la veranada, y especialmente sobre la esquila de las ovejas, que se hacía en mayo, en el puerto, inmediatamente después de la llegada al «pasto» («Partimos de San Mateo en dirección a la montaña, y al puerto de Riucaut —cuenta Guillaume Maurs—. Llegados a este puerto, cerca del puerto de Mérens, esquilamos a nuestras ovejas» [II, 185]). La esquila era la ocasión para saldar, gracias a las ventas de la lana que la seguían, algunas deudas más acuciantes (*ibid.*). También permitía el desarrollo de una sociabilidad cara al corazón de los pastores, entre gentes de Montaillou y de otras partes: «Yo estaba con mi hermano Pierre Maury en el puerto de Lalata [en Cerdaña] —cuenta Jean Maury—: esquilábamos nuestras ovejas. Allí vino a vernos Pierre Maurs con una mula suya. Comimos juntos, a saber, yo, mi hermano Pierre Maury, los tres hermanos Pierre, Gui-

llaume y Arnaud Maurs, su primo Pierre Maurs, y Guillaume Baille [todos de Montaillou]. Comían también con nosotros los esquiladores, cuyo nombre he olvidado. En el menú había cordero y cerdo. Y luego, Pierre Maurs cargó en su mula la lana de Arnaud Maurs para llevarla a Puigcerdá» (II, 505). Esta sociabilidad de esquileo, como es lógico, podía ser ocasión de «malos encuentros» con la herejía montañesa.

Hace dieciséis años, más o menos —cuenta en 1320 Arnaud Cogul, de Lordat, (I, 380)—, en fin, no recuerdo exactamente la fecha, yo había subido a Prades d'Aillon a fin de esquilar mis ovejas, que tenía [¿en arriendo en aparcería?] Pierre Jean de Prades. Y cuando hube llegado allí, pasé allí la noche, en el curso de la cual me puse grave y dolorosamente enfermo. Al día siguiente, me levanté y me presenté en el patio de la casa de Pierre Jean, porque quería marcharme. Y Gaillarde, la esposa de Pierre Jean, me dijo:

—¿Queréis hablar con los *hombres-buenos*?

Y yo le respondí:

—Iros a hacer gárgaras con vuestros *hombres-buenos*.

Comprendí claramente que los *hombres-buenos* en cuestión eran los heréticos, y que la Gaillarde veía la posibilidad de hacerme heretizar por ellos, en caso de que mi enfermedad me hubiera llevado a morir.

En mayo, la esquila. En junio-julio, la elaboración de los quesos; se hace en la veranada, en la cabaña de altura. «Ya es hora de que te deje —le dice, por la época de San Juan, Pierre Maury a su hermana Guillemette, a la que acaba de sacar de las garras de su marido católico—, porque me preocupan las ovejas del patrón con el que resido; y además, sobre todo, la estación de hacer los quesos ya está al caer» (III, 155). Bien se trate de veranada o de invernada, el contraste es grande entre la sociabilidad interna,

propia de los equipos de pastores, necesariamente interregionales (ariegenses, sardaneses, catalanes…) y la sociabilidad externa en nombre de la cual el pastor girávago se esfuerza cuanto puede por encontrar en las aldeas del éxodo, fuera del equipo, las amistades de la patria chica y la diáspora, cátara o no, del viejo Montaillou. «Llevé —dice Pierre Maury— mis ovejas de la invernada [catalana] a la veranada [pirenaica]; los pastores de mi equipo, dejando a un lado los hermanos Maurs de Montaillou, y Charles Rouche, de Prades d'Aillon, eran todos hombres de Cerdaña; al hacer una etapa en la aldea de Juncosa, situada en la diócesis de Lérida, encontré allí a Emersende, la mujer de Pierre Marty de Montaillou, a Guillemette Maury, mujer de Bernard Marty, a Bernard Marty, su esposo, a Arnaud, su hijo, todos de Montaillou, todos creyentes de los heréticos, excepto Bernard Marty» (III, 168). Allí donde están reunidas siete personas de Montaillou, está Montaillou… Cuando pueden, los pastores y los emigrados recrean un Montaillou global, de las dimensiones de Cataluña y de los Pirineos.

Implicado en la ecología y la cronología de la trashumancia, el mundo de los pastores se encuentra, por otra parte, encerrado en los lazos del salariado y de la asociación (pero jamás está inserto, *en cuanto tal*, en las cadenas de una dependencia señorial, *a fortiori* las de la esclavitud: el pastor ariegense o sardanés del siglo XIV es tan libre como el aire montañés que respira, en Montaillou y en otras partes. Libre al menos respecto al señorío. Porque respecto a la Inquisición, es un asunto completamente distinto.

Dejemos a un lado los años jóvenes, en que el futuro pastor, de doce años de edad, se forma en lo que será la ocupación de su vida («Cuando los heréticos vinieron a mi casa —cuenta Jean Maury,[196] convertido más tarde en uno de los mejores pastores profesionales de Montaillou—, yo no estaba en la casa, estaba fuera, guardando las ovejas de mi padre. Y yo podía tener doce años aproximadamente»). En esencia, el pastor adulto es un em-

pleado, un asalariado. En las regiones de ganadería ocupa un puesto homólogo al del bracero en las regiones cerealistas, pero en relación a este tiene posibilidades de enriquecimiento y de expansión más importantes. En contrapartida, estas van acompañadas de riesgos de accidentes profesionales que, en la montaña, no son despreciables. La biografía del pastor está marcada por la inestabilidad. Esta es característica del conjunto del asalariado rural de Occitania, como mostrará Olivier de Serres:[197] «Cambiad todos los años de criados, dejad el terreno libre. Los siguientes pondrán más corazón en la tarea». Esta inestabilidad no es sentida por nuestros personajes como una opresión, o como una alienación, sino todo lo contrario: el pastor de alta trashumancia cambia de amo más que de camisa.[198] Pierre Maury, representativo a este respecto de su corporación, encuentra normal ser despedido por un patrón, pero también despedirse (*dimittere*) del siguiente amo y ajustarse (*se conducere*) con un tercero. El hecho de que el patrón de ganadería sea llamado amo (*dominus*), igual que lo es un señor (también llamado *dominus*), no aporta ninguna fijeza suplementaria al lazo contractual que une al propietario de ovinos con su guardador de corderos. La contrata puede ser temporera y calcada, como hemos visto, de la propia estructura de la trashumancia: «En Pascua [encontrándome en la Cataluña tarraconense], me alquilé como pastor —cuenta Pierre Maury— a Arnaud Fauré de Puigcerdá, y me quedé con él entre cinco y siete semanas más o menos; yo llevé sus ovejas hasta Puigcerdá [veranada pirenaica]. Una vez llegado allí, me alquilé como pastor a la señora Brunissende de Cervelló, y a Raymond Boursier, de Puigcerdá; y durante el verano, me quedé en el puerto de Quériu, en el territorio de Mérens (Ariège). Y luego, pasado el verano, tras el fin de mi veranada al servicio de la señora Brunissende y de Boursier, me alquilé de nuevo a Arnaud Fauré de Puigcerdá. Y volví a bajar con sus ovejas para invernar en la llanura de La Cenia [Cataluña meridional]». En este caso,

respecto a Pierre Maury, Arnaud Fauré es en dos ocasiones sucesivas el patrón de la invernada o, mejor dicho, del trayecto invernada-veranada (o viceversa). La señora Brunissende es la patrona de la veranada propiamente dicha.

Algunos textos nos hablan de contratas de pastor concluidas específicamente por un año, tras una etapa probatoria, que se hace posible gracias a la intervención de una tercera persona, amiga, pariente o conciudadana del patrón y del asalariado: «Arnaud Baille, el viejo, de Montaillou, yerno de Barthélemy Borrel, de Ax-les-Thermes, me dijo: "Si quieres colocarte de pastor con mi suegro, haré que te dé un buen salario". Yo acepté esta sugerencia. Mi nuevo patrón me envió a invernar sus ganados a Tortosa (Cataluña). Cuando estuve de vuelta en Sabarthès [para la veranada], el citado Barthélemy me hizo un contrato de pastor por el año» (III, 148, P. Maury).

Hay, sin embargo, una restricción: lo que acabamos de decir sobre la inestabilidad del empleo de los pastores vale más para los especialistas de la gran trashumancia como los Maurs o como los Maury que para pastores más asentados, fijos con sus amos, relativamente sedentarios como es el caso, por ejemplo, de Jean Pellissier.

Hecha esta observación, hay que subrayar el carácter más bien estrecho, y relajado debido a su proximidad, de las relaciones patrón-pastor. El patrón puede ser un pariente del asalariado, o bien el pariente de uno de sus amigos, de un conciudadano de la aldea. De cualquier manera, el empleado no duda en decirle cuatro frescas a la mujer de su amo. Esta forma franca de hablar va acompañada con frecuencia de una corresidencia con el amo: bien en la casa de este, los domingos, fiestas y días de descenso de los pastos; bien en los pastizales mismos, donde el citado patrón pasa algunas semanas o algunos meses en compañía de sus asalariados: «Me coloqué con Pierre Constant, de Rasiguières —dice Pierre Maury—; y me quedé con él desde Pascua hasta San Mi-

guel, en septiembre, en veranada, en el puerto de Mérens» (III, 163). El propio Pierre Maury declara en otras ocasiones que vive con su amo Barthélemy Borrel, de Ax (III, 155, 156), o que vive con la señora Brunissende de Cervelló, cuyas ovejas guarda en los pastos, etc.[199] Así pues, se da, al menos por épocas, una corresidencia de pastos o de domicilio entre empleador (o empleadora) y empleado.

El pastor es, en efecto, un asalariado: una parte de sus honorarios («salario» o «sueldo», II, 181; III, 148) es en especie, en alimentos; Pierre Maury, cuando está en Arques, deja regularmente su ganado para dirigirse a casa de su patrón en busca de pan: «Una mañana descendí de los pastos hasta casa de Raymond Pierre en busca de mi provisión de pan» (III, 127). En cambio, en la región de Tarragona, donde el empleador reside muy lejos de sus empleados, es el propio Pierre Maury quien se convierte de improviso en panadero; cuece el pan en el horno de la cabaña o del *courtal*: «Esas personas vinieron a verme al *cortal* donde entonces me encontraba, en los pastizales de Fleys. Yo estaba haciendo pan (III, 165).

Otra porción del salario es en dinero, suma módica pagada eventualmente cada mes: «Cuando Pierre Maury y Guillaume Bélibaste estaban al servicio de Pierre Castel de Bagá [diócesis de Urgel] —cuenta Guillaume Maurs—, Pierre Maury percibía el salario que se suponía que debía recibir Guillaume de Pierre Castel por un mes, y con esta suma, compraba guisantes y puerros para el citado Guillaume» (II, 176, 181).

Por último, además del salario, el contrato que une al patrón con su pastor prevé frecuentemente un reparto del aumento del rebaño y del queso, también de la lana. La frontera que separa al asalariado puro del arriendo en aparcería es con frecuencia borrosa.

Quien dice asalariado, dice *factotum*, investido de las misiones más diversas. Panadero, pero también cartero… En un mundo analfabeto y carente de red postal, el pastor asalariado —con sus botas de siete leguas— puede funcionar como mensajero: está encargado de transmitir misivas orales, por cuenta de su patrón, relativas a tal o cual asunto ovino… o también cátaro y ultrasecreto. «Pierre Maury —dice Guillaume Maurs—[200] se quedó como pastor y como mensajero con Barthélemy Borrel de Ax durante un año; y fue con las ovejas del tal Borrel a Tortosa, y después las llevó al condado de Foix. Durante el tiempo en que permanecía de este modo con Borrel, llevaba diversos mensajes a diversos lugares, pero nunca me reveló lo que se había encargado de anunciar, ni a qué personas».

Durante ciertas fases, el pastor, hasta entonces asalariado, puede por otra parte convertirse de forma definitiva o provisional en empleador independiente. Es el caso de Pierre Maury cuando se halla en buena forma financiera, cosa que por lo general dura poco. Escuchemos nuevamente a este respecto a Guillaume Maurs: «Por entonces, mi hermano Arnaud y yo éramos pastores de Raymond Barry, de Puigcerdá, y habíamos invernado con sus ovejas en la llanura de Peñíscola. Aquel invierno, Pierre Maury se quedó con nosotros en la citada llanura; pero era independiente, sin amo; porque había comprado cien ovejas a Raymond Barry; mientras que yo y mi hermano hacíamos el cometido de pastores para Raymond Barry, Pierre Maury vivía con nosotros, desde luego, pero a su propia costa» (II, 183).

Finalmente, una última eventualidad: el pastor sigue siendo asalariado, no accede, ni siquiera de forma momentánea, a un estatuto de empresario independiente; pero, sin embargo, se convierte en empleador respecto a un pastor subalterno al que toma por así decirlo en subarriendo. Es cierto que en el único caso conocido en que se ha producido esta situación, el paradójico «asalariado-empleador», de hecho se presenta como entidad colecti-

va, dicho en otros términos, como cuadrilla de pastores, totalmente originaria de Montaillou y fuertemente unida, incluso sobredeterminada de hecho por vínculos familiares: «Me alquilé como pastor —cuenta Pierre Maury— con Pierre Castel, de Bagá. Me quedé dos años con él, durante la invernada en los pastizales de Tortosa. Conmigo estaban de pastores Guillaume Maurs y Pierre Maurs [este Pierre Maurs es primo hermano de Guillaume, e hijo de Raymond Maurs de Montaillou]. El primer año, más o menos por Cuaresma, Guillaume Bélibaste vino a buscarnos a los pastizales; se quedó con nosotros durante tres meses, porque nosotros lo habíamos contratado como pastor» (III, 166). Otras contratas o subcontratas, efectuadas por el patrón (¿o por sus pastores?) son puramente estacionales; conciernen, por ejemplo, a la mano de obra adicional de los esquiladores, llamada como refuerzo hacia el término de la primavera.

La vida de pastor no entraña únicamente vínculos «verticales» de subordinación salarial, comparables en cierta medida a los que existen hoy entre patronos y obreros en la agricultura y en la ganadería. Requiere también por parte de los pastores (que aunque asalariados poseen con frecuencia su propio grupúsculo de corderos) relaciones «horizontales»: dicho en otros términos, formas de asociación con los colegas, o con los amos de otros pastores y de otros corderos. «Yo mismo y mis compañeros, Guillaume, Pierre y Arnaud Maurs —cuenta Guillaume Baille—, fuimos a invernar a los pastizales de Calig (cerca de Tarragona). Teníamos pocas ovejas: debido a ello nos unimos al grupo de pastores y de corderos que dependía de Pierre Vila de Puigcerdá; este grupo comprendía cuatro pastores y un mulero, todos sardaneses» (III, 390). En otra ocasión, Pierre Maury, los hermanos Maurs y su común patrón (quien en ese momento no es otro que el catalán Pierre Castel, de Bagá) se asocian, llegado el momento, a los sardaneses: «Al verano siguiente —cuenta el buen pastor— llevamos nuestras ovejas al puerto del Pal (Pirineos Orientales actua-

les), y nos asociamos a los pastores y a las ovejas de Arnaud Fauré (de Puigcerdá); toda su cuadrilla pastoril era de origen sardanés» (III, 167).

En algunas estaciones, cuando la suerte le sonríe y sus sudores se ven recompensados, a veces Pierre Maury logra convertirse en su propio patrón. En este caso recurre mucho más a diversas técnicas, tales como la ayuda mutua de los hermanos, la contrata de pastores asalariados, más adelante la asociación con otro amo… ¡del que de hecho se convierte él mismo en empleado! Estas diversas combinaciones se producen sobre todo cuando la situación montañesa se vuelve difícil a consecuencia de una guerra privada entre buitres feudales: «Aquel verano —cuenta el buen pastor— fui al puerto [pirenaico] de Isavena, cerca de Vénasque. Me quedé allí durante la veranada con mi hermano Jean; por entonces, Jean y yo habíamos contratado a Bernard de Baiuls para que nos ayudase a guardar nuestras ovejas […] Más adelante, por San Miguel, bajamos al puerto, y nos fuimos a Lérida; tuvimos que evitar el territorio de Casteldans debido a la guerra que reinaba allí entre Nartes y Guillaume den Tensa. Asociamos entonces nuestras ovejas con las de Macharon y de Guillaume Mourier, dos ganaderos de Ulldecona.[201] Con las ovejas de estos dos ganaderos [se sobreentiende: en relación a los cuales nos convertimos en adelante en asociados-asalariados] fuimos a invernar a los pastizales de San Mateo, yo, mi hermano y dos pastores, uno sardanés y el otro de Vénasque» (III, 195). Añadamos, para terminar con este punto, que estas asociaciones, de variado tipo, se deshacen casi con tanta facilidad como se hacen: «Pierre Maury —cuenta Guillaume Maurs— decidió separar las ovejas que él poseía en propiedad, de las de su patrón de entonces, Pierre Castel […] Partió, pues, con su ganado, y a su regreso pretendió que había vendido ese ganado a un comerciante de San Mateo» (II, 182).

Al margen del salariado, y de lo que podría llamarse la «simple asociación»[202] que acabamos de evocar, existe también toda una categoría de contratos de «aparcería ovina». Diversos autores lo han estudiado ya, a propósito de las *gasailles* de Toulouse, de las *mégeries* de Provenza y de los arriendos que había más o menos por todas partes.[203] Entre gentes originarias de Montaillou, bien sean arraigadas en el lugar o emigradas, este arriendo adopta la forma de la *parsaria*: el contrato que ata a Pierre Maury (III, 169) con la ganadera Guillemette Maury, consanguínea y paisana suya, a la que encontró cerca de Tarragona, es una variante original del contrato de *gasaille*: Puse las ovejas que yo poseía en «parsaria» con Guillemette —cuenta Pierre—; debíamos compartir a medias las ganancias y las pérdidas, de tal modo sin embargo que Guillemette cargara con los costes (para el mantenimiento de los pastores y del rebaño [II, 169]). Esta asociación entre el pastor y la ganadera tendrá siete vidas pese a las disputas bastante agrias entre ambos socios. Algún tiempo después, Guillemette invertirá además de su dinero veinte corderos suplementarios en su asociación de *parsaria* con el buen pastor. «Al día siguiente —cuenta este— recibí veinte corderos de Guillemette, y me volví con ellos a los pastizales de Calig» (III, 181, texto ambiguo).

El arrendamiento en *parsaria* existe también en el marco mismo del territorio de Montaillou: Guillemette Benet, cuyo esposo Guillaume Benet goza en la aldea de un estatuto de labrador-cultivador (puesto que posee bueyes de labor que hace encerrar por la noche después del trabajo [I, 478], hacia 1303 confió sus ovejas en *parsaria* a las gentes de la gran casa de los Belot, que al parecer estaba especializada en la ganadería ovina: «Hace dieciocho años, más o menos —cuenta Guillemette Benet en 1321—, mi marido y yo teníamos ovejas en "parsaria" con la casa de los Belot. Era por la tarde, a la hora del crepúsculo, durante la veranada. Yo llevaba pan a la casa de los Belot para que ellos pudieran enviar aquel pan a Guillaume Belot, así como a Raymond Be-

net, mi hijo, que guardaban aquellas "ovejas parsarias"» (I, 477). En virtud de un contrato que probablemente se quedó en su forma oral, sin intervención de notario, los Benet proporcionaron a los Belot, en el marco de su acuerdo «parsario» una fracción del ganado, así como una parte de la mano de obra y del pan doméstico destinado a la cuadrilla de pastores.

7
MENTALIDADES PASTORILES

Hay que ir más allá de estas descripciones de los lazos económicos y profesionales a fin de descifrar, a través de la atractiva personalidad de Pierre Maury, cuál sería la posición social y la mentalidad de un pastor trashumante de Montaillou en las primeras décadas del siglo XIV.

En un primer análisis, Pierre Maury y sus semejantes parecen situarse muy bajo en una determinada escala social: su situación es homóloga, pero no análoga, a la de los braceros del norte francés en los últimos siglos del Antiguo Régimen. Su vida constituye una trama de incomodidades e incluso de grandes peligros profesionales: «Fuisteis forzado a salir de casa de Bélibaste durante un invierno muy malo; llegasteis al puerto, donde casi os moristeis de frío», le dice Emersende Marty a Pierre Maury cierto día al evocar ante el buen pastor, al mismo tiempo que el mal comportamiento del *hombre-santo* para con él, la dureza de la profesión de pastor (III, 198). A su vez, Bélibaste atrae la atención de su camarada sobre la durísima existencia que lleva como pastor: «Pierre, tu vida está hecha de malas noches y de malos días» (II, 177). Desde este punto de vista, el trajín cotidiano, y especialmente el invernal, de un pastor como Pierre Maury es casi tan arduo, y a veces tan peligroso, como el de un leñador como Bernard Befayt, víctima este —¡y esta vez en el sentido exacto del término!— de un accidente de trabajo: «Bernard Befaty [marido de Jeanne Marty de Montaillou] murió en el bosque de Benifaxa [en España]. Estaba arrancando el tocón y las raíces de un árbol, cuando las raíces y las rocas que había encima se desmoronaron sobre él. El golpe lo mató» (II, 190).

A pesar de algunas fases pasajeras de prosperidad, el propio Pierre Maury se considera pobre e inepto para fundar una familia. Cuando se acuesta, lo hace, más a menudo de lo que quisiera, amontonado, sin esposa, con tres o cuatro varones en una sola cama. De estas noches pobladas de castos concubinos —pastores, profetas o soplones— Pierre Maury dejó más de un testimonio entre los que no elegiré más que uno tomado al azar: «Esa noche nos acostamos los tres: yo, el herético Bélibaste y Arnaud Sicre, en la misma cama» (III, 202).

Realidad frecuente y compañera aceptada de buena gana, para Pierre Maury la pobreza también encarna un ideal y un sistema de valores. Por supuesto, ese ideal está totalmente vehiculado por la cultura neoevangélica que propagan en distintos puntos de Occitania los adeptos de la pobreza voluntaria y otros *hombres-buenos*... o franciscanos. En Pierre y en muchos pastores cátaros de Montaillou encuentra oyentes receptivos. El buen pastor es demócrata hasta la médula —tanto como se puede ser en el siglo XIV—. No siente más que odio y desprecio por el lujo en la mesa y los ornamentos, al menos cuando ese lujo emana de la Iglesia (en cambio, Pierre es más indulgente, aunque acerbo en alguna ocasión, respecto a aquellos ahítos y acaudalados que no son clérigos). Expresa su hostilidad hacia los Hermanos menores, a los que acusa de banquetear, contra todas las reglas, después de haber enterrado a tal o cual persona: esas comilonas y francachelas (observa gravemente el buen pastor), son perjudiciales para el alma del muerto, y le impiden llegar al Paraíso (III, 30). A este respecto, Pierre utiliza los mismos términos del texto de san Mateo,[204] sobre el camello que no puede pasar por el ojo de una aguja: lo cual indica que posee cierta cultura evangélica, difundida por los *hombres-buenos* o por los monjes predicadores a los que escucha pese a las pullas con que los abruma.[205] Si Pierre quiere a los *perfectos*, es, entre otras razones, porque ponen en práctica un ideal de pobreza laboriosa de la que reniegan los hermanos

mendicantes que, sin embargo, la habían predicado no sin fingido ardor.

Pasando de los clérigos a los laicos, Pierre también estigmatiza a aquellos a quienes bien podría llamarse *peces gordos* o personajes: a esos los llama, en su lenguaje de pastor de Montaillou, «los cabalgadores de mulas gordas y de mulos gordos» (II, 58). Son personas falsas que hacen como si hubieran olvidado su pasado herético. Sus poderosas relaciones, tras el semireniego, les protegen de la cárcel: «Yo conozco en el Sabarthès a muchos que cabalgan gordos mulos y gordas mulas; no les inquietan; son intocables; y, sin embargo, están comprometidos en la herejía». A esta injusticia terrenal, Pierre opone el ideal de un Paraíso cátaro y democrático, «donde los grandes y los pequeños se traten y se codeen sin problemas» (II, 179).

Este ideal igualitario nos sitúa a cien leguas de la rapacidad de un Pierre Clergue o de un Arnaud Sicre, que quieren promover o recuperar a cualquier precio su *domus*. De esta rapacidad se burla Pierre Maury: porque precisamente el buen pastor carece de casa, «vive en todas partes», alejado de los bienes de este mundo; su mentalidad de pastor girávago es en este punto muy distinta de la de los caseros de aldea, acomodados o no, que viven encerrados en sus *domus* y en sus tierras de Montaillou, esperando a que la Inquisición venga a desalojarlos.

Se adivina una de las razones de este pauperismo de los pastores, sentido en la práctica y asumido también sin complejos por quienes son sus portadores. Esta razón es el nomadismo. Desde luego, los pastores poseen, de vez en cuando, una mula, acompañada de un mulatero: esta hace el trajín de la lana y del abastecimiento, y acarrea algunos bultos durante la trashumancia. Pero, fundamentalmente, la mula o el mulo es de ayuda bastante escasa: el pastor lleva su fortuna a lomos de hombre. Su fuerza física y su resistencia son tales, que el bulto así transportado puede ser en ocasiones considerable: Pierre Maury atraviesa a nado un río

importante llevando a sus espaldas sucesivamente a Arnaud Sicre y a Bélibaste, y es muy capaz de llevar consigo, a la espalda, desde los Pirineos a Cataluña, todo un equipaje. Pero, con todo, estos resultados individuales alcanzan pronto un tope. El hatillo de la ropa, el hacha, una vez cargados, solo dejan una plaza limitada para otra impedimenta (II, 337). Hay que imaginarse qué ceremonia representa para un pastor llevar por montes y valles una camisa nueva o limpia con destino a otro pastor.

Sería menester que el pastor poseyese una *domus* propia, para que pudiese, como hacían los residentes permanentes de Montaillou, acumular allí alguna riqueza. No es este el caso: los pastores en veranada y, sobre todo, en invernada, se alojan la mayor parte del tiempo en casa ajena: en casa del patrón, del amigo, del compadre. O con el propietario de una casa que les hace pagar a título de fugaces inquilinos aunque permanezcan la mayor parte del tiempo en los pastos. En rigor, una «casa de pastor» sobre ruedas les serviría a falta de otra cosa, pero no he encontrado alojamientos móviles de este género entre mis pastores pirenaicos del siglo XIV, cuyas montañas no viables son alérgicas tanto a la rueda como a la carreta. La casa del pastor se extenderá más en el norte de Francia que en Occitania en el curso de los siglos siguientes.

Desprovisto de *domus* propia, si exceptúo el momento de las breves visitas hechas a los ancianos padres en la casa familiar, el pastor trashumante originario de Montaillou se forja una idea de las riquezas muy distinta de la que encontraríamos, en esa misma época, entre los sedentarios metidos en sus casas. Este pastor puede ser relativamente afortunado en términos de rebaño e incluso de dinero, pero es necesariamente pobre de objetos, vestidos, vajilla, muebles, cosechas, etc.

De ahí, aunque no solo de ahí, deriva sin duda el extremado distanciamiento respecto a los bienes de este mundo, del cual da ejemplo Pierre Maury cuando aborda los problemas de la riqueza. Esta le gusta eventualmente para gozarla, pero en ningún ca-

so se apega a ella. Cierto día, en España, el zapatero Arnaud Sicre, soplón aún oculto, se queja ante la colonia emigrada de Montaillou de que fue empobrecido por las herejías de su madre: esta fue quemada por la Inquisición tras la confiscación de sus bienes y de su *domus*. Inmediatamente, Pierre Maury le responde: «No te lamentes por tu pobreza [...] No hay enfermedad más fácil de curar que esa. Mírame a mí: tres veces me he arruinado, y sin embargo ahora soy más rico de lo que nunca había sido. La primera vez era en el valle de Arques, cuando Raymond Maulen y muchos otros fueron a arrepentirse [de su anterior catarismo] ante el Papa; y yo por entonces podía tener hasta 2.000 *sous* y lo perdí todo. Luego perdí mi parte de la herencia fraternal o *fratrisia* que poseía en Montaillou, porque no me atreví [por miedo a la Inquisición] a ir a buscarla. Más tarde me coloqué como pastor con las gentes de Ax y de Puigcerdá. Con ellos gané 300 *sous*, se los confié a uno de mis compadres de la tierra de Urgel, y luego él se negó a devolvérmelos; y sin embargo ahora soy rico porque nuestra costumbre, así ordenada por Dios, es la siguiente: aunque no tuviéramos más que un solo óbolo, debemos compartirlo con nuestros hermanos indigentes» (II, 30). En efecto, al afirmar esta fe en la caridad activa, Pierre Maury transmite cierta idea de *riqueza*. La riqueza fugaz, y, sin embargo real, del pastor que triunfa de vez en cuando. En diversas ocasiones, Pierre ha poseído cien corderos, y asnos (II, 57), y una vez tuvo hasta 300 *sous*. Otra vez, 2.000 *sous*. Una buena cantidad. Pero eso es mucho menos, en cualquier caso, de lo que posee un acaudalado terrateniente, como Bernard Clergue, que puede llegar a gastar hasta 14.000 *sous* para arrancar a su hermano de las garras de la Inquisición (II, 282-283). De todas formas, aun cuando Pierre Maury, nuestro filósofo con piel de cabra, se considere «rico», es consciente de que su afirmación es muy relativa. El *verdadero* rico no es un asalariado como él; lo es el propietario agrícola, lo bastante afortunado para no tener que trabajar

la tierra con sus manos y poder utilizar las de otros (III, 122). Además, Pierre sabe de sobras —y se lo dice en diversas ocasiones a Bélibaste— que a pesar de su pretendida riqueza es demasiado pobre —financieramente, materialmente, y porque no tiene casa— para proporcionarle una vida como es debido a una esposa, y de ahí, a los hijos que esta le pueda dar. «Me casaría si tuviera una casa donde pudieran vivir mi mujer y los hijos», dice un personaje libertino, puesto en escena por el dominico John Bromyard en el siglo XVI. Está claro que Pierre Maury no forma parte de esa élite que puede elevarse hasta el nivel de la casa individual y familiar. Por tanto, no le importa despreciar la riqueza, y probablemente no es de esos que, a imagen de los antiguos o modernos celadores de la sociedad de consumo, laicos o seglares, «erigen un templo a lo inaccesible». No proclama su devoción a esa entidad que, incluso en el plano conceptual, se revela imposible de extinguir y que se llama «infinidad de necesidades». Sobre este tema, el buen pastor sigue fiel a la enseñanza que le dispensó su maestro Jacques Authié en el valle de Arques: «Las riquezas que da Satán [...] jamás os darán satisfacción, sea cual sea la cantidad que de ellas poseáis. Quien posea, deseará poseer siempre más. Y no tendréis pausa ni fin porque en este bajo mundo no reina la estabilidad; y porque todo lo que produce Satán no hace más que pasar y destruirse» (III, 130-131). Esta frase mordaz se aplicaba muy bien a los terratenientes —incluso cátaros— henchidos de obsesiones o de frustraciones domiciliarias (pienso en Pierre Clergue y en Arnaud Sicre); pero con la vara de medir de estos discursos de Authié, nuestro buen pastor estaba seguro de conseguir gracia, tan liberado estaba —por su mentalidad de pastor, aérea y plenamente asumida— de las leyes ordinarias de la pesadez aldeana.

Y, sin embargo, si dejamos aparte el problema de los objetos materiales e inmobiliarios —indeseables por intransportables en el curso de una vida errante—, Pierre Maury es rico, al menos

por lo que se refiere a las satisfacciones que recibe y de las que no oculta el placer que le procuran. Su vida es interesante, totalmente plena, excitante. Sus rebaños pastan en prados que la «superpecoración»[206] aún no ha agotado. Se manda hacer o traer las camisas, ropas y vestidos que necesita, tejidos con su propia lana.[207] Desde el punto de vista socioeconómico, se sitúa, como sus colegas de la trashumancia, casi totalmente al margen del dominio de la opresión señorial o feudal. De vez en cuando ocurre que tiene que pagar alguna contribución pasajera a un señor de los puertos o de los pastos. Pero en lo esencial, las «relaciones de producción» en las que está implicado son de naturaleza contractual y móvil, salarial o cooperativa. Sin que por ello sea preciso proclamar la modernidad (no olvidemos que este mundo pastoril ha salido de los primeros neolíticos,[208] y que sus principios básicos, en cualquier caso, fueron fijados mucho antes del siglo XIV), comprobamos que el buen pastor y sus semejantes se sitúan al margen de la economía de subsistencia casi pura: en su pueblo, esta continúa haciendo más o menos las delicias de los domiciliados estrictos del viejo Montaillou. El propio Maury participa ampliamente, debido al destino final de los rebaños ovinos que pastorea, en la economía de mercado trashumante, transpirenaico. Por tanto, no está sometido, como es lógico, al despiadado horario de una organización capitalista que nada tiene que ver con las normas, poco exigentes desde este punto de vista, del siglo anterior a la peste. A los autores que han estudiado la vida cotidiana de las gentes de Montaillou, indígenas o emigrantes, les ha sorprendido[209] por el carácter relajado, lleno de vacíos y de pausas, del ritmo de sus trabajos, ya sean pastoriles, agrícolas o artesanales, poco importa… Pierre Maury, igual que sus colegas en los pastos de la montaña o en los pastizales, disfruta de sus momentos de ocio. Llegado el caso, se hace sustituir por sus camaradas, que le guardan las ovejas mientras él baja al burgo para llevar o buscar dinero (III, 166). O cuando se ausenta, sin pro-

blemas de horario ni de control, al margen de todo cometido profesional, y se aleja de los rebaños, lo hace simplemente para ir a visitar a sus amigos, a sus amantes (salvo cuando estas suben directamente a verlo en su cabaña) o a sus compadres, compadres que él se ha buscado desde hace mucho tiempo, y que sigue haciendo de vez en cuando, como veremos con ocasión de las festividades de los bautismos. Nada localista o provincialista, Pierre Maury, igual que los Maurs, igual que los demás pastores sardaneses y ariegenses, está conectado a uno de los nudos de la red de informaciones policéntricas que circulan de puerto en puerto y de montaña en montaña: gracias a estas se mantiene al corriente de lo que pasa en Cataluña, en los Pirineos, en su región natal, que por lo demás visita con frecuencia, pese a los peligros de la Inquisición.[210]

Asalariado, no alienado, informado, informal y social, Pierre Maury tiene sentido de la fiesta, de la alegría, y simplemente se alimenta de carne y de amistad. Por regla general, su alimentación no es de las más brillantes; pero son incontables las sólidas comilonas sazonadas de carne, hígado de macho cabrío, cerdo, cordero, huevos, peces, queso y leche que hizo en familia, en la taberna o al aire libre, en compañía de hermanos, parientes, amigos, camaradas, enemigos o esbirros que enviaban contra él para confiscar su rebaño, y a los que previamente engatusaba preparándoles una gran hogaza que todos devoraban juntos.[211] Pierre Maury era uno de los «pilares» del salón-comedor-cocina de Guillemette Maury, la modesta granjera exilada de Montaillou, reinstalada familiarmente en San Mateo, en la calle de los Labradores: con Maury a la cabeza, acudían sin demora a los almuerzos o cenas de esta patrona, espléndidos por la cantidad de invitados y la vivacidad de las conversaciones, por no hablar de la calidad de los manjares. «En la época pascual —dice Guillaume Maurs— vi en casa de Guillemette Maury, en San Mateo, a Pierre Maury, a la propia Guillemette Maury, a sus hijos Jean y Ar-

naud y a su hermano, también llamado Pierre Maury, y a Arnaud Sicre de Ax [el chivato] y a muchos otros. Casi hasta una docena o una quincena de personas. Y almorzaban todos juntos en esa casa. Y comían peces. Y a mí no me gustan los peces. Y además no era la temporada de los peces. Entonces aquello me pareció sorprendente. Así que mandé a uno de los hijos de Guillemette a comprar un hígado de macho cabrío. Y yo comí de él, y di de él a los otros convidados que estaban a la mesa con nosotros ese día» (II, 183-184). Incluso en tiempo de hambre o de carestía (1310), Pierre Maury sabe arreglárselas para hallar suficiente harina para alimentar (además de a sí mismo) a sus compañeros de cuadrilla, y a su amigo Bélibaste, a razón de un cuarto de quintal de harina por semana y por persona (II, 176). Y en tiempos de fiesta, subvenciona generosamente, en la medida de sus modestas posibilidades, con ayuda de su amigo-enemigo Arnaud Sicre, las festividades de Guillaume Bélibaste y de Raymonde, concubina del *santo* personaje. «Pierre Maury y yo —cuenta Arnaud Sicre— llegamos a un acuerdo con vistas a pagar mitad por mitad los gastos de la fiesta de Navidad [gastos para las comidas, etc.]; yo debía pagar por mí y por Bélibaste; Pierre Maury por él mismo y por Raymonde» (II, 69).

Pero, aparte de las fiestas, Pierre Maury no posee permanentemente cantidades de «inmuebles» ni de objetos personales. Aunque sí tiene muchos amigos. Y eso es lo que cuenta.

Amistades concebidas, para empezar, a imagen de las relaciones familiares. El buen pastor no tiene, o ya no tiene, una casa que le pertenezca personalmente. Pero la *domus* paterna, la parentela y el linaje siguen siendo para él valores cardinales y fuentes de fidelidad. ¡No por nada estamos en Montaillou! Esta fidelidad se extiende incluso al terreno ideológico: «Tres veces ha sido destruida por herejía la casa de mi padre y de mi madre —le dice Pierre Maury a Guillaume Maurs (II, 174)—, y yo mismo no puedo corregirme de herejía, porque debo tener la fe que te-

nía mi padre». Un texto breve pero que, conjugado con otros, indica claramente que en Montaillou la herejía no es vivida en modo alguno al modo de una contestación de los padres por los hijos o de los antiguos por los modernos.

Más aún que un buen hijo, Pierre es en primer lugar y ante todo buen hermano: su sentido de la amistad, muy desarrollado, expresa simplemente, como se verá, una fraternidad no consanguínea. Las capacidades de vinculación fraterna son previsibles en un sistema de fuerte armazón de linaje, tal como el que prevalece en Montaillou. Pierre lo demostró, todavía joven, con su hermana, cuando con su consentimiento la raptó para liberarla del poder de un marido que la maltrataba.[212] En cuanto al afecto de Pierre Maury por su hermano Jean, pastor como él y compañero de trabajo, jamás fue desmentido, a pesar de algunos enfados pasajeros como el que surgió entre ambos, sin más, con ocasión de una veranada en el puerto de Isavena (III, 195). En el curso de la discusión, Jean atacó verbalmente a su hermano Pierre:

—Maldito herético.

Tras lo cual —cuenta Pierre— yo respondí a Jean:

—Tampoco tú estás muy lejos de la herejía.

Este altercado no tiene nada de grave. Pierre encuentra más tarde ocasión de demostrar hasta qué punto está vinculado a Jean: un día en que este se encuentra enfermo y en su delirio amenaza, al parecer, con hacer encarcelar a todos los heréticos cuya creencia no abrazó nunca al ciento por ciento, Guillemette Maury, que desempeña el papel de enfermera, pierde la cabeza: «Hay que matarlo —dijo ella, hablando del enfermo—; de otro modo, si sana, hará que vayamos todos a la cárcel y a la hoguera» (III, 206).

Frente a este proyecto homicida contra su hermano, la reacción de Pierre es inmediata y apasionada.

—Si mandáis matar a mi hermano —dice el buen pastor a Guillemette— os comeré cruda con mis propios dientes, a falta de otra venganza.

De repente, Guillemette cambió de tema.

El amor de hermano por hermano puede depurarse y mejorarse mediante una metamorfosis en amistad profunda, con un hombre respecto al cual uno no está unido por la sangre y que recibe el título de *amigo carnal*. En el caso de su amistad unilateral con Guillaume Bélibaste, Pierre sintió intensamente las posibilidades que ofrece esta transferencia: «Quiero más a Guillaume —dice Pierre— que a cualquiera de mis hermanos, aunque tengo cuatro hermanos carnales. Porque los que son de la fe [es decir, los heréticos] practican la concordia en todas las cosas; son, pues, más hermanos unos de otros de lo que lo son los hermanos nacidos de un mismo padre y una misma madre carnal; estos hermanos se pelean muchas veces entre sí. Y, además —dice Pierre, expansionándose—, nunca le faltaré a Guillaume: porque todo cuanto poseemos lo ponemos en común, a medias» (II, 182).

Indudablemente, Pierre Maury se hacía algunas ilusiones, o bien se cegaba voluntariamente, con respecto a los buenos sentimientos que Bélibaste le profesaba. Del uno al otro, el *fifty-fifty* era en sentido único. Era Pierre quien apreciaba a Guillaume y no a la inversa. Sea como fuere, esta amistad sin contrapartida no era solamente el fruto de un alma bella, también se inscribía en un trasfondo general de cultura occitana y de parentesco artificial: la fraternidad total de los amigos no parientes, que compartían todo mitad por mitad sin titubear, estaba institucionalizada en las formas rituales del *hermanamiento*, atestiguado como tal desde principios del siglo XIV.

El hermanamiento es una forma de parentesco artificial. Pero pueden surgir otras formas que conciernen también a los pastores pirenaicos del siglo XIV: pienso en los vínculos que unen entre sí —de hombre a hombre, de hombre a mujer, o de mujer a mujer— a los *compadres* y a las *comadres*. Estos vínculos están oficializados por la institución del bautismo que da a los padrinos, madrinas y parientes de tal o cual niño bautizado, convertidos en compadres y comadres unos de otros, la corresponsabilidad de la educación y del futuro del citado niño. La amistad pura que se profesan mutuamente Pierre Maury y aquellos a los que ama y que lo aman, no es simplemente una categoría de afectividad vivida por sí misma, como sería hoy el caso en nuestro mundo. Está basada a menudo en el vínculo preciso del compaternalismo que ilustra un interesante exabrupto, lanzado por Bélibaste al buen pastor. En efecto, el santo hombre se acoge al principio mismo de la sociabilidad cultivada por Pierre Maury: este se hace nombrar padrino en los bautismos, no solo por solicitud para con el pequeño ser al que se santifica de esa forma, sino también por simple cuidado de labrarse numerosos amigos entre los hombres y mujeres de los que se convierte en compadre: «Hacéis muchos compadres y comadres —le dice Bélibaste a Maury— porque [en cuanto padrino] participáis en el bautismo de los niños; gastáis vuestros bienes en esa clase de festividades, y sin embargo esos bautismos, compadrazgos y compaternidades no valen nada, salvo para construir amistades entre los hombres».[213] Picado por estas observaciones, Pierre reacciona vivamente y aprovecha su respuesta para desarrollar una filosofía de la amistad: «Me gano mi dinero y mi fortuna por mí mismo, por eso los gasto como me place; y no renunciaré a ello por vos, ni por ningún otro, puesto que de esta forma [al hacerme compadres y comadres] consigo la amistad de un montón de personas». Esta teoría de la amistad compaternal de Pierre Maury se basa en una filosofía del beneficio: «Si trato de conseguir así tantas amistades, es porque

pienso que debo hacer el bien a todo hombre; si ese hombre es bueno [es decir, herético y creyente], seré recompensado de todas maneras; si ese hombre es malo [en otras palabras, no herético], por lo menos tratará de devolverme los beneficios que haya recibido de mí».

La triple concepción, indisoluble, de la amistad, del compadrazgo y de los beneficios recibidos y devueltos, formulada en diversas ocasiones por el buen pastor, permanecerá viva con el correr de los tiempos: así lo demuestran en nuestros días los etnólogos del mundo ibérico y las civilizaciones montañesas o de la costa del Mediterráneo occidental. John Pitt-Rivers, por ejemplo, investiga sobre los *People of the Sierra*: ha encontrado una concepción idéntica, conservada religiosamente, entre los campesinos y habitantes de las ciudades de Andalucía. Entre estas personas, como entre sus homólogos antiguos de Montaillou y de Cataluña, el parentesco artificial, compaternal, viene a dar consistencia a la conexión de linaje. Los pequeños regalos se encargan, mejor de lo que lo haría una larga efusión, de mantener la amistad.

El análisis comparativo, incluso en el marco pirineo-ibérico, no es mi principal propósito. Por el momento me basta con mostrar hasta qué punto es esencial el compadrazgo con vistas a una definición de la amistad montalionesa. El caso de Pierre Maury, elocuente desde este punto de vista, es de efecto múltiple: es a un compadre cuyo nombre desconocemos a quien Pierre Maury confía el dinero que ha obtenido de la venta de sus ovejas, durante una época en que, por temor a los inquisidores, ha liquidado todo su ganado (II, 175). El compadre, como puede verse en este episodio y en algunos otros, desempeña, por consiguiente, el papel de depositario de confianza, no siempre digno de ella: «En cierto periodo —cuenta Pierre— gané 300 *sous* en mi empleo de pastor con amos de Ax-les-Thermes y de Puigcerdá. Confié la citada suma a un compadre que vivía en la región de Urgel. Ja-

más me devolvió este depósito de dinero» (II, 30). Además de moneda, también se puede depositar en casa de un compadre una persona, por ejemplo, una mujer, aliada o pariente, cuya virtud o seguridad se espera conservar de este modo. Se puede, asimismo, utilizar a este compadre (sobre todo si tiene una casa grande) como simple alojador. Todo consiste en escoger bien al personaje previamente. «Aquel invierno —dice Pierre (III, 194-195)—, mi hermano Jean Maury y yo invernamos en Casteldans. Los dos residíamos en la casa del notario Bérenguer de Sagria, que no era otro que el compadre de Jean Maury [...] Más tarde, yo llevé a Blanche Marty a Casteldans, y la instalé en la casa del tal Bérenger [Blanche Marty es, en efecto, una protegida de Pierre Maury, y está con él manteniendo relaciones bastante cercanas, puesto que es la hermana de Raymonde Piquier, concubina de Bélibaste y mujer momentánea del buen pastor]».

Finalmente, como se ha visto, el testimonio de un compadre, forjador de coartadas, puede revelarse precioso. Puede ser necesario en caso de sufrir un proceso de la Inquisición, a cuyo término se corre el grave peligro de acabar a pudriéndose en la cárcel.

La vida trashumante proporciona a Pierre Maury muchas oportunidades de ser invitado a bautismos y de conseguir padrinazgos, y en ciertas circunstancias puede tener varios compadres en una misma parroquia. Esta pluralidad compaternal constituye para él, en la veranada y más aún en la invernada, motivo de absentismo, sobre todo cuando Bélibaste reside en los alrededores. De esta forma, Pierre puede visitar a su amigo, so pretexto de ir a ver a sus compadres: «Pierre Maury, yo y otros siete pastores invernábamos —cuenta Guillaume Maurs— con las ovejas de Pierre Castel en los pastizales de Tortosa. Y en la víspera de Cuaresma [quizá con ocasión de las festividades de Carnaval], Pierre Maury se despidió de mí y de las ovejas, diciéndome:

—Voy a ir a ver a uno de mis compadres llamado Eyssalda, en la aldea de Flix (cerca de Tarragona). Además es una aldea en la que tengo otros muchos compadres, especialmente uno que se llama Pierre Ioyer.

Y de hecho, Pierre Maury se ausentó durante tres semanas aproximadamente, durante las cuales permaneció en Flix. Cuando más tarde regresó a nuestros pastizales de Tortosa, traía consigo al herético Guillaume Bélibaste, e hizo que Pierre Castel lo contratara como pastor por un mes (II, 177)».

Conocemos bastante bien a los compadres de Pierre y de Jean Maury, y de algunos otros. Además, hemos visto que en el mismo Montaillou la institución del compadrazgo era floreciente: tejía entre los habitantes de la aldea redes de complicidad suplementaria que venían a añadirse a las de la herejía, de la alianza y del amor.

Por encima de los vínculos de amistad específicos que se emparentan con la paternidad-filiación, y más frecuentemente con la fraternidad o la compaternidad, Pierre Maury y sus semejantes practican, con bastante largueza, la asociación, donde el elemento práctico es difícilmente separable del elemento afectivo (ya he evocado este tipo de lazos, a propósito de las relaciones cooperativas que sostienen la economía pastoril y trashumante). Solo volveré brevemente sobre el tema para subrayar una vez más, desde esta perspectiva, hasta qué punto la asociación y la sociabilidad están íntimamente ligadas. Primer ejemplo: durante su estancia en Fenouillèdes, con veranada en el puerto pirenaico de Orlu, Pierre Maury, acompañado por su cuadrilla de pastores, entra al servicio del ganadero Pierre André, originario de Planèzes (III, 159-160). La situación es ya bastante compleja, puesto que entre el equipo de pastores mencionados figuran, sobre todo, los dos hijos del citado Pierre André, llamados Bernard y Guillot. El vínculo filial se superpone, pues, al salarial. Y no solo eso: la cuadrilla de pastores de Pierre André, de los que Pierre

Maury es el mascarón de proa, se asocia a su vez, al parecer con toda independencia y sin consultar expresamente a su amo, con otra de pastores, asalariada por un ganadero de Saint-Paul-de-Fenouillèdes que se llama maese Roquefeuil. Todos los pastores de la cuadrilla de André y todos los de la de Roquefeuil, durante el curso de dos veranadas y una invernada por lo menos, son, en adelante y en bloque, asociados o camaradas (*socii*), sin que esta asociación afecte para nada a sus amos en cuanto tales. Dichas asociaciones informales de trabajadores pueden llegar incluso a la prestación mutua de un juramento de fidelidad de tipo medieval: aquí se sigue sin distinguir bien entre los impulsos del corazón y las necesidades del trabajo. Véase el caso de estos tres pastores emigrantes, venidos de la vertiente norte de los Pirineos, que Bélibaste menciona en una conversación con Pierre Maury: «En la ruta que va de Servière a Montblanc —le cuenta el *hombre-santo* al buen pastor— me he cruzado con tres personas, Raymond Maurs (de Montaillou), Bernard Laufre (de Tignac) y Raymond Batailler (de Gebetz): se habían jurado mutua fidelidad y se dirigían a Montblanc para ganarse la vida (III, 168).

Estas formas de sociabilidad son hijas de la montaña ariegense, pero están reforzadas por las necesidades del exilio y de la emigración, que implican o que imponen una solidaridad necesaria entre girávagos, y puede encontrarse incluso fuera del mundo de los pastores, entre las mujeres desarraigadas —viudas o separadas de su marido— que el éxodo ha arrojado desde el alto Ariège hasta Cataluña: «Blanche Marty [de una familia de sólidos herreros de Junac] se había asociado —cuenta Pierre Maury— con la vieja Esperte Cervel [originaria de Montaillou y viuda de un herrero tarasconés]; vivían las dos juntas, en compañía de Mathéna, hija de Esperte, en una casa situada junto a la cabeza del puente, en Lérida» (II, 197). Finalmente, la asociación, tanto en Montaillou como en Sabarthès, puede prefaciar una de las formas de la *vendetta*: los hombres de la familia Maurs son veteranos

de las asociaciones a base de fidelidad, asociaciones pactadas por ellos para lo mejor (ganarse juntos la vida) o para lo peor (vengarse en familia). Anteriormente hemos visto cómo se había montado una intriga contra Pierre Clergue para asesinarlo: tres hombres de Montaillou (dos de ellos de la familia Maurs, hermanos pastores) habían pactado, «entre *compaigns*, sobre el pan y el vino», una asociación de hermanamiento comunitario. Su objetivo: asesinar al cura.

Amistades filiales, fraternales, compaternales, asociativas… se combinan con las amistades simples y con las complicidades heréticas o antiheréticas para formar el círculo de *amigos* de cada habitante, de cada *domus*, de cada pastor, círculo simbolizado por la expresión «todos los amigos». «Os hacéis amigos con vuestras festividades de bautismos y de compadrazgos», le dice Bélibaste a Pierre Maury. «Saluda a todos los amigos», le recuerda por su parte Raymond Pierre al mismo Pierre Maury antes de despedirse de este, que emprende el camino en dirección a una casa simpatizante (III, 129). «Vete: por tu culpa podrían caer en desgracia todos los amigos», declara en pleno Montaillou Guillaume Belot a Pierre Maury, de parte de Arnaud Fauré, que, paradójicamente, es tío (además de un cobarde rematado) del buen pastor (II, 174). Pierre Maury estalla en sollozos cuando oye esta última frase; ha comprendido que, por miedo a la Inquisición, los Belot y los Fauré que, pese a ser sus convecinos y parientes, lo han excluido de su grupo de *amigos*; le deniegan, por tanto, la prestación sagrada de hospitalidad, le suplican que pase de largo, arrojándole si es preciso un bocado de pan para comprar su marcha. Aun en el caso de que sus leyes sean violadas, la amistad entre los pastores del Aude y de Montaillou de antaño, como sucede con los corsos o los andaluces de nuestro tiempo, sigue siendo una relación cardinal: es más activa que la que se da entre las sociedades individualistas de nuestro nuevo mundo industrial.

La amistad no implica necesariamente la enemistad como reverso. Sobre la base de las nociones tradicionales relativas al conflicto entre cultivadores y pastores, a veces tendemos a representar el mundo de los pastores como esencialmente camorrista, es decir, antagónico. Ahora bien, si me ciño al ejemplo de los pastores de Montaillou y alrededores, ese no es el caso. Hay riñas, pero se enfrentan, sobre todo, a unos pastores contra otros pastores, o bien contra algún ladrón. Respecto a la sociedad circundante, en cuanto grupo, no me parece que el conjunto de los pastores presente contradicciones. El grupo, desde luego, compone una unidad socioeconómica original, con sus leyes propias y sus mentalidades. Pero su reclutamiento, sobre todo el externo, se realiza entre los hijos de los agricultores que cultivan. En lo esencial, pues, es imposible concebirla bajo los auspicios de un antagonismo con los sedentarios.

Por regla general los pastores permanecen solteros y sin descendencia porque, con razón o sin ella, desde su propia óptica se consideran demasiado pobres para tomar mujer. Las excepciones a esta regla anticonyugal son suficientemente escasas como para que nuestros textos no las mencionen con gran cuidado cuando el caso se evidencia extraordinario: «Yo era pastor con Guillaume Ratfre, de Ax, que había tomado mujer en Caudiès», refiere un día, no sin cierto asombro, Pierre Maury.[214] Dejando a un lado a Guillaume Ratfre y a algunos otros, los pastores profesionales apenas se casan en justas nupcias, y su grupo necesita recurrir a reclutamientos externos, sin los cuales terminaría por debilitarse y, en consecuencia, por desaparecer.

Respecto al mundo exterior, la actitud de los pastores revela con frecuencia una positividad amistosa. Cualquiera de ellos —como en el caso de Guillaume Maurs, por ejemplo— puede perseguir una despiadada y justa venganza, por otra parte abortada, contra los Clergue: el motivo es que estos han perseguido a su familia hasta desarraigarla. Sea como fuere, en nuestra muestra

de pastores, que no es escasa, no aparece ningún personaje que encarne al típico *cerdo*, en el sentido sartreano o meramente vulgar del término. Cerdos, como los que se encuentran, por el contrario, sin dificultad en el mundo amoral de los no pastores (me refiero, por ejemplo, a Pierre Clergue, a Arnaud Sicre o a Bélibaste, ese pastor ocasional, pero sedentario de vocación, que no para hasta haber explotado hasta las heces la amistad pura que le consagra Pierre Maury).

En el seno de esta sociedad de pastores, más simpática en su conjunto de lo que lo es el grupo estable de los arraigados en las *domus*, Pierre Maury representa al héroe positivo por excelencia, paladín de una determinada apertura jovial al mundo y a los demás. Cuando saluda, aunque se trate de alguien a quien apenas conoce, y de quien, sin embargo, tiene muchas razones para desconfiar, lo hace con una grande y franca sonrisa de pastor. Arnaud Sicre, el soplón enmascarado, se beneficia de ella como cualquier otro: «Cuando entré en casa de Guillemette Maury, Pierre Maury, que estaba sentado en un banco, se levantó mostrándome un semblante risueño, y nos saludamos de la manera habitual» (II, 28).

Por lo demás, Pierre Maury concibe sus relaciones con Sicre y con los demás miembros de la colonia bélibastiana desde el modelo de la convivencia jovial: «Nosotros hablaremos todos juntos —dice el buen pastor al evocar una reunión amistosa que debe celebrarse dentro de poco en casa de Guillemette Maury— y nos regocijaremos porque entre nosotros debemos regocijarnos» (II, 30).

Maury experimenta esa alegría societaria, y también sabe inspirársela a sus amigos, aunque a veces esté mezclada con sentimientos contradictorios, debido a la angustia que le provocan las molestias policiales a las que está sometida la colonia bélibastiana, siempre a dos dedos de los soplones. «Al veros —le dice Guillaume Bélibaste a Pierre un día en que este vuelve de sus monta-

ñas de veranada— hemos sentido a la vez alegría y temor. Alegría, porque hacía mucho tiempo que no os habíamos visto. Temor, porque yo tenía miedo de que la Inquisición os hubiera capturado allá arriba: en tal caso os habría obligado a confesar todo, y os habría hecho volver entre nosotros como espía, a fin de prenderme a mí» (III, 183).

En este caso, Bélibaste no hacía sino equivocarse de soplón, pero no de procedimiento; el hombre que iba a hacerlo prender, exactamente como él había previsto, no era Pierre Maury, sino Arnaud Sicre. Este error en la identificación hace que se vuelva más auténtico el sentimiento de alegría compartida que Pierre Maury suscita entre los amigos que forman parte de su grupo.

La risa de Pierre es francamente cordial. En cambio, su sonrisa está llena de humor, y puede traducirse poco más o menos por nuestra fórmula contemporánea «Dime, amigo». De este modo, Pierre Maury se limita a oponer una fina sonrisa a las lejanas amenazas de tortura con que el pastor Guillaume Maurs lo abruma en los pastizales, anunciándole que un día la Inquisición lo tratará sin miramientos: «Serás descubierto, denunciado, capturado, igual que Bélibaste —le dice Guillaume a Pierre—. Y te apretarán las clavijas (II, 181). [...] Después de haberme oído hablar de esa forma —prosigue Guillaume Maurs en su relato—, Pierre sonrió».

La misma sonrisa, a la vez condescendiente y humorística, para Guillaume Maurs de nuevo, un día que este le reprocha a Pierre sus amistades heterodoxas. «Pierre —dice Guillaume—, tienes malas inclinaciones, y frecuentas demasiado a los hombres malos; no hay malvados diablos en el mundo que no conozcas. [...] A estas palabras, Pierre contestó con una sonrisa y no dijo palabra» (II, 185).

Esta «sonrisita» no es privilegio exclusivo de Pierre Maury, la encontramos también en Béatrice de Planissoles, cuyo compor-

tamiento es en este punto bastante semejante al del buen pastor. En el curso de las frecuentes escenas domésticas que enfrentan a una Béatrice envejecida con su joven amante Barthélemy Aurilhac, este la amenaza, en efecto, con denunciarla a la Inquisición. «Y yo le dije a Béatrice —cuenta Barthélemy— que si me encontrara en el obispado de Pamiers o en un lugar no desprovisto de Inquisición, la haría prender [...] y entonces ella sonrió, diciéndome: los curas que son de la secta de los buenos cristianos [los heréticos] son mejores que tú». En este caso, la sonrisa de Béatrice no era la de la Gioconda: emanaba una serenidad crispada y, sin embargo, segura de sí misma. No era tan diferente de la sonrisa a la vez irónica y resignada que cruzó el rostro del cura Pierre Clergue cuando vio rehusar por Alazaïs Fauré la doncellez de su sobrina Raymonde (I, 253, 428).

Mas dejemos ahí a Clergue y a Béatrice y volvamos a nuestros corderos, a nuestros pastores en general y a Pierre Maury en particular. Las observaciones psicológicas y de mentalidad que respecto a ellos podemos espigar un poco por todas partes son necesariamente fragmentarias. En estas condiciones, lo importante sería poder imaginarse de qué forma consideran estos hombres el sentido de su vida, y qué conciencia tienen de su identidad. La respuesta a esta pregunta, que es de filosofía pastoral, o simplemente de filosofía de Montaillou, es bastante clara. El propio Maury nos la proporciona en diversas ocasiones.

En los alrededores de Ax-les-Thermes se produce una discusión al respecto. Pierre Maury se dirige a esta población tras haber dejado su residencia, habitual de entonces, en Fenouillèdes. Va allí para escoltar una mula cargada de sal que llega del Rosellón. En Ax-les-Thermes, junto a los baños locales (destinados sobre todo a los leprosos), se encuentra con otros dos personajes de Montaillou: a saber, con Guillaume Belot y su propio hermano Guillaume Maury. Los tres hombres aprovechan estos encuentros para dar un paseo juntos, durante el cual platican filosó-

ficamente. Su charla no está carente de ansiedad. En efecto, en esa época corre el rumor de que se va a organizar una gran redada contra los heréticos, virtualmente numerosos en Montaillou y en el Sabarthès. Los dos montalioneses —que son especialistas en la materia— preguntan, pues, a Pierre Maury: «¿Cómo te atreves a vivir en Fenouillèdes cuando eres buscado por herejía?» (III, 161).

La respuesta de Pierre es profunda… «Da igual —dice— que siga viviendo en Fenouillèdes y en Sabarthès, porque nadie puede arrancarme mi destino (*fatum*). Y allí donde este se encuentre, he de llevar conmigo mi destino».

Destino: ya se ha soltado la gran palabra: volveremos a encontrarla con frecuencia en las conversaciones familiares de Pierre Maury, ya sean de mesa, de pastizales o de borrachera.

Esta noción del irremisible destino persigue a Maury en sus siguientes correrías e incluso en España. Utiliza con dureza este concepto cierto día en que Bélibaste le propone buscarle una mujer y le hace amargos reproches sobre su vida errabunda: «Os alejáis de nosotros, Pierre —le dice en sustancia el *hombre-santo* al buen pastor—, vuestros regresos periódicos al condado de Foix para la trashumancia estival os hacen correr el riesgo de caer en manos de la Inquisición; una vez que estéis lejos de nuestra presencia, tened cuidado no vaya a ser que un accidente cause vuestra pérdida, sin que en adelante se os presente posibilidad alguna de ser heretizado, recibido o consolado en vísperas de vuestra muerte» (III, 183). Ahora bien, la respuesta de Pierre en este punto es categórica: da a entender primero que no tiene nada de conejo casero; y que el género de vida trashumante que ha abrazado desde la infancia le causa alegría y le impone el deber de respirar al menos una vez al año el aire de las cimas, en peregrinación de veranada carneril: «No puedo vivir de forma distinta a como me han enseñado. Si viviera permanentemente en Morella [lugar canónico de la invernada española] reventaría en tiempo

de veranada» (*ibid.*). Y más adelante, desembocando en su habitual plataforma filosófica, el buen pastor concluye: «Debo seguir mi destino. Si me es permitido ser heretizado en vísperas de mi muerte, seré heretizado. De otro modo, seguiré el camino que me está prometido». En otra ocasión Pierre Maury vuelve a desarrollar en términos más simples la misma idea ante el pastor Guillaume Maurs (que le reprocha su vida de herético acosado): «No puedo obrar de otra manera. Así es como he vivido hasta ahora. Y así continuaré viviendo en adelante» (II, 184).

¿De dónde ha podido sacar Maury esta idea de destino que tanto le preocupa? ¿De sus amigos los cátaros? Sí y no. Desde luego, creen con fuerza en la necesidad…[215] Pero a veces también se contradicen. Bélibaste, que no es ambiguo al respecto, de vez en cuando incluso evoca ante el pastor el viejo tema antidestino del libre albedrío que la fórmula popular resume con el adagio «Ayúdate, y el cielo te ayudará»: «El hombre puede ayudarse muy bien a obtener un fin que sea o bueno o malo», dice Bélibaste… (II, 183).

De hecho, y aun considerando fuera de lugar (parcialmente) la influencia albigense, resulta fácil confrontar esta noción de destino de Pierre Maury con otros conceptos análogos, populares entre las diversas culturas del Mediterráneo occidental. Los magrebíes y los musulmanes de África y de España también tienen conciencia del destino: los numerosos contactos que Pierre ha mantenido en diversas ocasiones con pastores sarracenos no han podido sino reforzar, es decir, provocar, sus reflexiones sobre este problema.[216] Sin ir tan lejos, el cristianismo medieval (influido a este respecto por un magrebí preislámico que responde al nombre de san Agustín…) posee una teoría muy completa de la Gracia: en sus versiones más rudas, esta también puede vivirse bajo los auspicios y bajo las apariencias de un verdadero destino. Finalmente, recordemos que Pierre Maury es un pastor de montaña, y son precisamente los «grandes pastores de la alta monta-

ña»[217] quienes, desde antes del Renacimiento, dieron en su calendario-compost la versión más completa de las relaciones forzadas que unen el macrocosmos con el microcosmos: la astrología, a través de los doce signos del zodíaco, dictará su ley en ese *compost* para los doce meses del año agrícola, y para los doce periodos —que componen setenta y dos años en total— en que se reparte la vida del hombre. Como se ve, por un posible encabalgamiento de influencias, el sentido del destino, muy nítido en un hombre como Pierre Maury, puede estar ampliamente sobredeterminado.

Observemos también que, en nuestro buen pastor, el sentimiento del destino no está en modo alguno unido a absurdas supersticiones. Al contrario, Maury se niega personalmente a creer en presagios sacados del vuelo de los pájaros y otros camelos que considera cuentos de hadas. Cierto día, Guillaume Bélibaste, muy ansioso, se pregunta (no sin razón, porque para él la hoguera no está lejos) sobre el paso de una urraca que cruza tres veces la ruta delante de sus ojos. Pierre se burla de él: «Guillaume, no te preocupes de signos de pájaros ni de otros augurios de la misma especie. Preocuparse de eso está bien para las viejas» (III, 210).

El sentido del destino en Pierre Maury no es, por tanto, vulgarmente mágico, sino altamente filosófico. ¿No se trata, a fin de cuentas, tanto en él como en otros, de una viejísima idea campesina habitual en sociedades sin crecimiento, en las que literalmente no hay elección? Esta idea, en todo caso, hace poco se encontraba ampliamente esparcida entre muchos campesinos del hexágono, siempre dispuestos, en caso de sucesos notables, a invocar el dedo del destino, «el destino, la rosa en el bosque». Limitándonos al único caso que aquí me interesa, el de los aborígenes de Montaillou, podemos decir que esa noción de fatalismo se encontraba ya, aunque de forma algo distinta, en los círculos masculino y femenino de la *domus* Clergue: el cura Clergue, co-

mo hemos visto, no dudaba en conservar para el *ostal* los pelos del cráneo y las raeduras de uña de su padre Pons, a fin de salvaguardar el astro o buena fortuna (*eufortunium*) de su casa familiar. El mismo término «fortuna», pero invertido, se encuentra en una arenga pastoril que Guillaume Maurs le dirige a Pierre Maury, a propósito de las malas compañías y los malos viajes que este emprende: «Pierre, andas en malos pasos (*borias*), y todos vosotros sufriréis el infortunio (*in fortunium*) y un día el diablo arramblará con todo» (II, 184). Ante este exabrupto, que cristianiza o diaboliza apenas la antigua palabra «fortuna», Pierre responde como debe, invocando de manera explícita su propio destino de emigrante y de hombre de ninguna parte: «En eso nada puedo, no puedo actuar de otro modo, porque he vivido así antes y así viviré en el futuro» (*ibid.*).

Por tanto, Pierre Clergue y Pierre Maury tienen en común una determinada concepción del destino, así como de la buena o mala fortuna tejida por los astros. Este simple acercamiento entre las ideas de los dos hombres, igualmente representativos de su aldea, parece probar suficientemente que el fatalismo rural forma parte integrante de la filosofía de Montaillou.[218] Obsérvese, sin embargo, un matiz entre las concepciones del cura y las del pastor. Para Pierre Clergue, hombre de *domus*, la fortuna astral está vinculada ante todo al destino comunitario del linaje y de la casa. La divisa de Pierre Maury, en cambio, es *ni hogar ni techo*: es el «vivir en todas partes» de los Pirineos. Para él, destino y fortuna son entidades sobre todo individuales, afectan a la biografía de una persona única, más que al devenir de un ostal.

La conciencia del *fatum* en Pierre Maury lo es también en el sentido profundo de una continuidad socioprofesional. Vivir un destino es saber mantener su rango y no salir de su condición[219] ni de su oficio. Oficio vivido, por lo demás, como fuente de interés, como fontana de energía vital, y no como causa esencial de desgracia y de alienación. Guillaume Maurs, Pierre Maury y

Guillaume Bélibaste tienen sobre este tema una discusión muy reveladora un día que los tres están guardando las ovejas en los pastos de altura de Tortosa: «Pierre —dice el *hombre-santo* al buen pastor (II, 177)—, deja de vivir esa vida perra que llevas; vende tus corderos, gastaremos el dinero obtenido gracias a tu ganado. Por mi parte, yo fabricaré peines. Así podremos subsistir los dos». Pierre replica al punto: «No, no quiero vender mis corderos. Pastor he sido. Pastor seguiré siendo mientras viva».

El destino, siempre subyacente en esta frase como en tantas otras, es asumido, pues, como un querer-ser pastor, y la libertad montañera es la feliz contrapartida del destino trashumante. Incluso si hay que dormir debajo de un árbol, helarse hasta morir durante los inviernos y calarse hasta los huesos durante los aguaceros de otoño (I, 178; II, 15). Este destino es inseparable de una educación previa de joven pastor, vivida sobre el modelo de las enseñanzas cotidianas antaño recibidas de los padres. Cierto día, en Beceite, en la región de Teruel, Emersende Befayt, originaria de Montaillou, ataca a Pierre Maury a propósito de sus lejanas correrías hacia las montañas ariegenses; ella le habla de la mortal inquietud que con ello ha causado a todos sus amigos, tanto a los creyentes como al *perfecto*. Y esta es la respuesta de Pierre: «No puedo actuar de otra manera porque no puedo llevar una vida diferente de aquella en la que he sido criado».[220] (*Nutritus*: esta palabra implica, a la vez, por lo que se refiere a los recuerdos de juventud de quien la pronuncia, los conceptos de alimentación y de educación). Detrás de la idea común —que dice que el hombre es prisionero del niño, y producto de la educación recibida durante los tiernos años— se perfila en el discurso de Maury la noción más compleja de un vínculo carnal con el pan que ha construido el cuerpo, y más allá de ese pan, con la tierra nutricia que ha producido los cereales, de la que fue hecho el hombre y a la que este volverá un día: «el alma del hombre es de pan», dice un materialista campesino del alto Ariège, cuyas palabras heréti-

cas atraerán un día la atención de Jacques Fournier. «Lo que se ha amasado, hay que cocerlo», declara por su parte un camarada de Pierre Maury: con ello quiere justificar el mantenimiento de una vida común entre Emersende Befayt y su hija Jeanne, pese a las constantes agresiones de esta hija a esa madre (III, 174). Rizando el rizo, Guillaume Fort de Montaillou recuerda que, pese a todas las doctrinas sobre la resurrección, lo que ha venido de la tierra debe volver íntegramente a la tierra. «Después de la muerte —dice—, el cuerpo humano se disuelve y se transforma en tierra» (I, 447). Dirigido de lejos por los astros, sin embargo, para los pensadores de Montaillou el destino del hombre sigue siendo pesadamente carnal, cetónico, dominado por las influencias telúricas del macrocosmos de aquí abajo y gobernado por la educación social, tanto como por los alimentos terrestres de la infancia. Ese vínculo físico une el destino de las personas a su tierra natal. Pierre Maury lo sintió con claridad cierto día que Emersende Marty le reprochaba afectuosamente sus constantes viajes de trashumancia hacia los Pirineos originarios: «Hijo, no deberías volver allí. Quédate mejor aquí con nosotros. De todas formas, tú no tienes hijo, ni hija, ni nadie a tu cargo, excepto tú mismo. Podrías vivir aquí sin fatigarte mucho. Si te cogen allí, estás perdido».

A lo que Pierre Maury responde uniendo su propio destino, de forma explícita, a sus visitas a la tierra natal: «No, no podría establecerme definitivamente aquí (en Cataluña), y de todas formas, nadie puede arrebatarme mi destino» (III, 183).

Volvamos de lo subjetivo (la idea del destino vivida por Maury) a lo objetivo (el sistema de producción pastoril): digamos que, a fin de cuentas, el mundo de los pastores entre los que evoluciona el buen pastor se mueve dentro de categorías socioeconómicas bastante marcadas.[221] Maury y sus iguales, grandes viajeros, no tienen ni esposa, ni hijos, ni casa. A pesar de su relativa comodidad mobiliaria[222] (dinero, rebaños…) no pueden acu-

mular muchos valores «objetuales», limitados como están por los imperativos del desplazamiento, que les impiden disfrutar de posesiones voluminosas como aquellas de las que se rodean sistemáticamente los sedentarios. En lugar de acumular muchos objetos, Maury, que trabaja siempre «dentro del margen de la portabilidad»[223], elige, pues, desear poco y transferir sus deseos o sus «propensiones» hacia otro tipo de «riquezas» que simultáneamente ocupan el lugar de la familia: conjunciones pasajeras con amantes en los pastos o la taberna, una rica red de relaciones humanas a base de fraternidad artificial o natural, compaternidad, amistad pura o de asociación, etc. Este estilo de vida —basado en asumir el destino en plena libertad (pero ¿no es esa la definición exacta de la gracia?)— agrada al buen pastor. Su sino es un destino. El cordero para él es la libertad.[224] Pierre no la cambiaría por el plato de lentejas con piedrecillas que le tienden en muchas ocasiones sus amigos, patrones o parásitos, cuando le proponen casarlo, asentarlo, dejarse adoptar por una familia rica. «Mi destino —responde en esencia Pierre Maury a aquellos interlocutores que con más o menos buena fe quieren que eche raíces— es ir por montes y valles, es tener por todas partes compadres, y amigas que cambien». El pastor tiene el sentimiento —expresado por él mismo sin disimulo— de poseer «la comodidad sin la abundancia».[225] Las riquezas materiales serían para él un verdadero fardo, en el significado más concreto de este término: serían difíciles de desplazar en los viajes sin tregua que lo llevan de Tarragona a los Pirineos. Las fórmulas propuestas por Marshall Sahlins se aplican con éxito a nuestro pastor: «Él no es pobre, sino libre». Se complace en esta libertad montañesa que consiste, cuando el corazón os lo dicta, en arrojar a las zarzas de las altas pendientes las cruces de tela amarilla con que os ridiculiza la Inquisición (II, 177). Pierre Maury tiene distracciones que concretan sus numerosas ausencias; a pesar de las enfermedades, del frío, de las caminatas extenuantes, que nos obligan a idealizar su

perra vida, siempre encuentra de comer para sus rebaños, para él mismo y para sus camaradas. Ya sea leche, carne o queso, las proteínas no le faltan.

Lo que hace posible el equilibrio de conjunto de esta vida es, por supuesto, el más feroz malthusianismo: tiene amantes, desde luego, pero no esposa, y, sobre todo, ¡nada de hijos! (Véase el significativo episodio de su matrimonio frustrado). El mismo sentido tiene también la renuncia final a los capitales fijos: nada de *domus*, sino una cabaña transitoria. Maury tiene pocos bienes, pero no es miserable. Y cuando pierde esos pocos bienes, es con una sonrisa, porque sabe que en el ejercicio de su oficio podrá volverlos a conseguir fácilmente. Calzado, el único lujo que se permite, con un par de zapatos de Córdoba que hacen más fáciles sus largos viajes (I, 20), distanciado de los bienes de este mundo, sin preocupaciones por su apresamiento futuro y casi inevitable a manos de la Inquisición, gozando de una existencia apasionante y apasionada, Pierre Maury es un pastor feliz. Gracias a él, compulsando los viejos textos de Jacques Fournier, he encontrado en un ambiente popular la frágil imagen de cierta felicidad de Antiguo Régimen.

SEGUNDA PARTE

Arqueología de Montaillou

Del gesto al mito

En esta primera parte de *Montaillou, aldea occitana*, he realizado, sin más, una empresa de exploración, a partir de algunos grandes claros de desbroce: visión de conjunto de la aldea, de su territorio y de su sociedad; problema fundamental de las *domus*, entre las que se individualiza la casa preponderante, la de los Clergue, dominada a su vez por la personalidad del cura. De ahí hemos subido hacia los pastos de altura y de trashumancia que diseñan la red internacional de las relaciones de la comunidad: el mundo en cabaña de los pastores nos ha revelado la simpática figura de Pierre Maury, antitética de la de Pierre Clergue.

En adelante, nuestra investigación va a cambiar de rumbo. Se hará más estratigráfica, más minuciosa y a veces —no siempre— menos personalizada. En lugar de recorrer algunos grandes sectores, casi geográficos —mundo de las *domus* y mundo de las cabañas—, nos entregaremos a una investigación en profundidad. En la parte más baja de la capa geológica, examinaremos cuanto podamos el puntilloso mundo de los gestos con que está tejida la vida cotidiana. Los problemas de la vida amorosa, sexual, conyugal, familiar y demográfica retendrán luego nuestra atención. Finalmente abordaremos con franqueza el abultado expediente de la cultura y de la sociabilidad aldeanas, campesinas, populares, tomando, por supuesto, la palabra «cultura» en la acepción global que de esta dan los antropólogos.

8
EL GESTO Y EL SEXO

Primero los gestos. En un terreno en el que no están finalizadas ni las informaciones ni el acercamiento problemático, que no se espere de mí exhaustividad. Mi inventario de la actividad gestual en Montaillou en el marco más amplio de la cultura ariegense será breve e incompleto. Me limitaré a evocar, en la medida en que a ello me autoriza la documentación, algunos gestos: unos naturales o aparentemente naturales, otros, culturales con mayor evidencia y prefabricados por el grupo. Algunos de ellos han llegado intactos hasta nuestra época y continúan practicándose: su permanencia testimonia la larga duración de los comportamientos; otros han desaparecido o se han modificado.

EL LLANTO Y LA ALEGRÍA

En el plano de las emociones más simples: llantos, alegría… ya he evocado, a propósito de Pierre Maury, la cuestión de la risa y de la sonrisa. Por eso insistiré aquí en las lágrimas. Las gentes de Montaillou lloran cuando es debido. Incluso quizá tengan las lágrimas un poco más fáciles que en nuestros días, en casos de felicidad o de desgracia (pero no disponemos de ninguna estadística retrospectiva o contemporánea sobre este punto…). Lloran, por supuesto, ante la perspectiva o la realidad de una desgracia, y por la muerte de un ser querido, en particular por la de un niño, incluso de un niño de corta edad.[226] Tanto hombres como mujeres palidecen, tiemblan, lloran cuando temen ser víctimas una vez más de un chivatazo a la Inquisición (II, 227, 279; III, 357). Sollozan también —según la escala local de valores observada entre los pastores— en caso de traición de una amistad o de una solidaridad, sobre todo cuando ambos casos están sazonados de

amenazas que hacen prever el apresamiento por los inquisidores. Tal es, por ejemplo, la reacción de Pierre Maury en Montaillou, cuando su tío Arnaud Fauré y su conciudadano Guillaume Belot, por miedo a la represión, se niegan a recibirlo (so pretexto de no comprometer a sus amigos). Y cuando faltan de este modo a los deberes más sagrados de la hospitalidad, del parentesco, de la comunidad, él llora (II, 174).

La misma reacción en Guillaume Bélibaste, más vulnerable de lo que podría pensarse, pese a llevar una vida tan agitada —asesinato, amante, migración—, que lo ha convertido en algo muy distinto de un angelito. El *hombre-santo* llora por la conmoción que le produce que Jean Maury (el hermano de Pierre) se niegue a arrodillarse ante él y que lo amenace —sin que de ello se deriven consecuencias— con hacer que lo prenda la Inquisición: «Si aún me pides que te haga una genuflexión —le dice Jean a Guillaume—, te haré prender (II, 483). Tras estas palabras —cuenta Jean en la continuación de su relato—, el herético me abandonó llorando».

Y a la inversa, una mujer ariegense llora de alegría al encontrar a un pastor paisano suyo que le da noticias de aquellos a los que ama: «Encontré a Blanche Marty en Prades[227] —cuenta Pierre Maury— en la plaza de la aldea. La saludé y le transmití los saludos de su hermano Raymonde y del "señor" Bélibaste. Al oír estas palabras, Blanche se sintió muy feliz y muy contenta; lloró de alegría, y me besó».

Alegrías del reencuentro, por tanto; en cuanto a las alegrías de la venganza, van acompañadas de gesticulaciones de acción de gracias, con los brazos alzados al cielo, gesto que tiene significaciones distintas de las que nosotros le damos en nuestra época cuando «alzamos los brazos al cielo». «Cuando pasaba por Beceite con mi ganado —cuenta Guillaume Maurs—, me encontré en la calle a Emersende Befayt, que me pidió noticias de Montaillou. Le hice saber que el cura Pierre Clergue había sido deteni-

do por herejía. Al oír aquello, Emersende alzó las manos al cielo, diciendo "*Deo gratias*"».

Bernard Clergue adopta una postura análoga cuando le informan de la prisión de los dos denunciantes de su hermano:[228] «Cuando se enteró de la captura de aquellos dos hombres, Bernard Clergue tendió las manos al cielo, cayó de rodillas, y dijo: "Estoy encantado: ahora esos dos están en la cárcel"».

CORTESÍAS Y SALUDOS

Los documentos de Montaillou indican de pasada que ciertas posturas de cortesía, practicadas aún hoy, son muy antiguas y que, por así decirlo, son de creación campesina. Entre las gentes de Montaillou y entre sus semejantes es usual alzar el capuchón y levantarse, de forma más automática aún que hoy, para saludar a un amigo o a un simple conocido, a un inferior o a un superior. Toda la familia Belot, reunida al amor de la lumbre con ocasión de un matrimonio, se levanta para poner de manifiesto el respeto debido a Guillaume Authié, que acaba de bajar del *solier* por una escalera. Pierre Maury, cabañero jefe, se levanta para saludar a los heréticos de paso y les ofrece el pan y la leche. En sentido contrario, Prades Tavernier, *perfecto* investido de cierto prestigio, se levanta para saludar al sencillo pastor que es Pierre Maury, y vuelve a sentarse.[229] Entre iguales, la «surrección» es también normal: el mismo Pierre Maury, sentado en un banco, se levanta con una amplia sonrisa para darle la bienvenida al zapatero Arnaud Sicre (II, 28). ¿Se levantaban del asiento para saludar una mujer que llegaba? Es posible, pero no totalmente seguro, sobre todo cuando se piensa en el poderoso «masculinismo» de la sociedad montalionesa. En efecto, los únicos textos que hablan de un «sentarse-levantarse» de este tipo evocan a un *perfecto* que se levanta a fin de huir de una mujer por miedo de impureza; y también a dos *hombres-buenos*, que retroceden precipitadamente para no rozar los pechos de una campesina de nuestra aldea.[230] En estas montañas nos hallamos lejos de la buena galan-

tería francesa, aún por nacer, e incluso, de la pura y simple «cortesía» (al menos en el sentido en que nosotros la entendemos, pues los rústicos del condado de Foix tienen sus propias ideas sobre lo que debe ser la cortesía, a la moda montalionesa).

Cortesía también: las gentes de Montaillou no acostumbran, como nosotros hacemos, a estrecharse o incluso a triturarse mutuamente la mano a guisa de saludo. Tras una separación más o menos larga, señalan con sencillez la reanudación del contacto tomándose la mano: «Cuando yo subía a los puertos con mis ovejas para dirigirme a la estivada —cuenta Pierre Maury—, encontré cerca de La Palma al herético Raymond de Toulouse, acompañado de una mujer. Él estaba rezando, según la costumbre herética, entre dos caminos, detrás de una piedra. Me vio, y me llamó. Inmediatamente fui hacia él y lo reconocí según el uso común, tomándolo de la mano.[231] El texto de Pierre Maury es claro: indica que el hecho de tomar la mano de alguien para reconocerlo constituye un uso comúnmente aceptado que difiere como tal, específicamente, de los usos heréticos como los que conciernen a la plegaria o a la salutación entre cátaros.

Se cogen la mano, por tanto, para «reconocerse». Luego, en la vida cotidiana, las comadres se tienen familiarmente de bracete, presionando una el brazo de la otra a fin de advertir mutuamente de los peligros que se recelan en las palabras de una tercera persona.[232]

DESPIOJAMIENTO Y GESTOS DE HIGIENE

De los gestos de la sociabilidad y de la cortesía, pasemos a los de la limpieza y de la higiene. También esta es completamente social: en Montaillou no se afeitan, y se lavan muy poco, nada de chapuzones ni de baños. En cambio: se despiojan muy a menudo, y el despiojamiento forma parte de los usos de la buena amistad, ya sea esta herética o puramente agradable y mundana. Pierre Clergue se hace despiojar por sus amantes, como Béatrice

de Planissoles y Raymonde Guilhou: la operación se desarrolla en el lecho, o bien al amor de la lumbre, o en la ventana, o en el banco de un carpintero.[233] El cura aprovecha la ocasión para administrar a sus hermosas amigas lecciones doctorales sobre su propia manera de concebir el catarismo y el donjuanismo. Raymonde Guilhou, despiojadora titular de la *domus* Clergue, ejerce sus talentos sobre el hijo y sobre la madre, despioja al cura Clergue, pero también a la mujer del viejo Pons Clergue, delante de todos, en el umbral de la puerta del *ostal*; al tiempo que se afana contra los insectos parásitos, le cuenta a su paciente los últimos chismes de la comunidad (II, 223). Los Clergue, notables de la aldea, no se preocupan demasiado por reclutar a tal o cual mujer susceptible de desembarazarlos de su fauna mediante un dedo idóneo. Bernard Clergue recurrió de buena gana a los servicios de la vieja Guillemette «Belote». A pleno sol, en el umbral de la puerta, la matrona Guillemette busca piojos en la cabeza de Bernard, al tiempo que le recomienda dar trigo a los *perfectos*. Como Bernard está locamente enamorado de Raymonde, hija de Guillemette, él se apresura, por supuesto, a obedecer las órdenes de su despiojadora (II, 276). En última instancia, el despiojamiento montalionés sienta sus reales en el último salón en el que se habla; se instalan para ello al sol, sobre los tejados planos de las casas bajas, que están contiguos o bien de frente, como espejos gemelos. «En la época en que los heréticos dominaban en Montaillou —cuenta Vuissane Testanière—, Guillemette "Benete" y Alazaïs Rives se hacían despiojar al sol respectivamente por sus hijas Alazaïs Benet y Raymonde Rives; las cuatro en el tejado de sus casas. Yo pasaba por allí y oí que hablaban. Guillemette "Benete" le decía a Alazaïs: "¿Cómo se puede conseguir soportar la dolorosa quemadura de la hoguera?". A lo que Alazaïs respondió: " Maldita ignorante: ¿no sabes que es Dios quien toma el dolor sobre sí?"» (I, 462, 463).

Obsérvese que el despiojamiento siempre es ejecutado por una mujer, sin que esta sea necesariamente sirvienta de bajo estatuto (Béatrice de Planissoles, persona noble, no duda en entregarse a esta actividad en el cráneo de un cura querido).

El despiojamiento consolida o define los vínculos de familia o de ternura, parece implicar relaciones de parentesco, o bien de alianza, incluso ilegítima. La amante despioja al amante, así como a la madre del amante. La futura suegra despioja a su yerno en potencia. La hija libra a la madre de sus piojos.

Para nosotros es difícil imaginarnos hoy en día el papel afectivo que tenía en las relaciones humanas esa fauna parásita que hemos perdido.[234] Decimos que el despiojamiento es intenso, femenino, sobredeterminado.[235] En cambio, las abluciones son ultrasumarias, es decir, inexistentes. Con gran riesgo atraviesan los ríos, vadeándolos en barca o sobre un tablón; pueden ahogarse en el intento. No se bañan, ni tampoco nadan. Pasan el tiempo cerca de los baños de Ax-les-Thermes, pero es para vender allí corderos o venerar a las prostitutas. Las termas, por lo demás simplistas, están reservadas sobre todo a los leprosos y tiñosos.

El «aseo» propiamente dicho, según lo que de él conocemos, está atestiguado en los *perfectos* o *pseudoperfectos*: lo consideran como una técnica que utilizan para recuperar su pureza ritual. «Cuando Guillaume Bélibaste toca la carne con sus manos, se las lava tres veces antes de comer o de beber» (II, 31; I, 325). Para Bélibaste, el gran problema no es tanto la limpieza misma de las manos como la claridad del rostro y, sobre todo, de la boca, órgano bendecidor, y también órgano de introducción de alimentos contaminados en el cuerpo.[236] Hay en ello un rasgo de mentalidad muy explicativo de la notable suciedad *externa* de los habitantes de Montaillou. No es tanto el exterior del cuerpo lo que hay que tener limpio, como el interior; es menos la piel que las entrañas. ¿Tan absurdo resulta? Todavía en el siglo XVIII muchas personas consideraban que el hecho de desprender a tu alrededor

un olor pestilente de cuerpo mal lavado representaba en última instancia (al menos en los varones y por definición) un signo de virilidad personal.

Cuando existe, el aseo en Montaillou ignora las zonas anales o genitales; se limita a las partes del cuerpo que bendicen, manipulan o ingieren el alimento: manos, cara, boca. *Dar agua a las manos* de una persona es un signo de cortesía y de amistad. Lo que vale para los vivos, vale para los muertos. «En Montaillou —dice Alazaïs Azéma—,[237] no se lava el cuerpo de los cadáveres, sino que se echa simplemente agua sobre el rostro». Una vez realizada esta limpieza, al parecer se pliega un paño sobre el rostro del difunto (¿siempre para alejar la posible impureza?). Además, tratándose esta vez de las abluciones de los vivos, conviene hacer notar que solo los *perfectos* usan un paño blanco y fino para enjugarse el rostro. El *vulgum pecus* de Montaillou utiliza en el mejor de los casos una tela basta (I, 416-417).

Sigamos con el capítulo de la higiene: los naturales de Montaillou, y de la región ariegense o audense, se desnudan para acostarse. Ejemplo: Jeanne Befayt amenaza seriamente una buena mañana a Bélibaste, cuando este sale de la cama, deseándole que «el fuego de la hoguera le pase a través de las costillas». ¡Nada menos que eso! (III, 175). El *hombre-santo* queda espantado por estas palabras de harpía; huye campo a través, «sin zapatos, dos leguas; dejó una parte de sus ropas en la cama donde había pasado la noche». Por lo tanto, antes de meterse en la cama, Bélibaste había tenido el cuidado de desvestirse: se había quitado la camisa, así como los calzones cortos o «perneras» (II, 33).

Sin embargo, cuando estaba de viaje, obligado a meterse en la misma cama de la posada con su concubina, Bélibaste dormía completamente vestido y así evitaba tocar a Raymonde desnuda: de esta forma daba mejor el pego ante sus fieles sobre su falso matrimonio. Pero los simples campesinos o artesanos no tenían tales motivos ni esos escrúpulos hipócritas. Puede pensarse que

se acostaban desnudos con bastante frecuencia: en efecto, Arnaud Sicre cuenta que una noche, en San Mateo, durmió en la misma cama que Bélibaste. El *hombre-santo*, observa el soplón, se había quitado la camisa, pero no su calzón. Esta observación permite pensar que, por lo que a Arnaud se refiere, este se había mostrado menos mojigato, es decir, se había desnudado por completo (II, 31, 33).

Los habitantes de Montaillou se quitaban la ropa por la noche. De vez en cuando ¡hasta se mudaban!

A intervalos muy espaciados, Pierre Maury encarga a su hermano Arnaud que le lleve a los pastos una camisa de muda; el hecho le parece lo bastante notable al buen pastor, nuevamente encamisado de esta forma, para anotarlo en su declaración (III, 34; 181). Se mudan, por tanto, de ropa, sin que podamos pronunciarnos sobre la frecuencia del fenómeno: Raymonde Arsen, sirvienta en casa de los Belot, hace la colada de las ropas de tal o cual *perfecto* delicado y también, quizá, de las de sus patronos.[238]

GESTO OBSCENO Y GESTO SAGRADO

Salgamos de las normas, sean higiénicas o corteses. En el registro de lo obsceno, de lo irrisorio y de lo sagrado, entre los campesinos del Ariège y particularmente de Montaillou, entre 1300 y 1320, tenemos algunos gestos familiares atestiguados. Estos gestos están destinados a durar y a permanecer durante siglos. Registro sagrado, en primer lugar: los pastores Pierre Maury y Guillaume Maurs, a pesar de sus simpatías heréticas, hacen regularmente la señal de la cruz sobre su alimento antes de tomarlo. (Así lo harán todavía en el siglo XX numerosos campesinos franceses que con la punta del cuchillo «signarán» la hogaza antes de empezar a comerla). El gesto de bendición sobre el pan que practican los hombres de Montaillou no es, sin embargo, unánime: Bernard Clergue, baile de la aldea y fuertemente impregnado de herejía, se niega a hacer la señal de la cruz sobre sus

victuallas. La misma abstención se da, por supuesto, en Guillaume Bélibaste, que dice ser *perfecto*: rechaza los gestos cristianos antes de la comida, tan habituales en los demás aldeanos. Sin embargo, la importancia de los gestos de la mano que bendicen el alimento que se va a tomar es tanta entre los simples campesinos y pastores que Bélibaste, como buen cátaro, hace una señal en redondo sobre el pan de su comida en lugar del signo tradicional de la cruz.[239]

Se santiguan, también, antes de meterse en la cama. Hay que ser incrédulo, o mejor, herético, como lo es Bernard Clergue, para negarse, salvo coacción, a este sencillo gesto (II, 283).

Ahora, y de pasada, anotemos en la categoría de lo irrisorio el gesto del audaz pensador Arnaud de Savignan, cantero: para burlarse de las sutilezas de una profecía apocalíptica proferida en el puente de Tarascon, Arnaud, con una seca torsión de la muñeca, tal como todavía la practicamos hoy, «volvía su mano irrisoriamente»,[240] lo que le valió, entre otros motivos, una inculpación por herejía.

Finalmente, durante siglos ha perdurado un gesto obsceno: consiste en golpear una mano contra la otra (o una mano contra un puño), a fin de simbolizar el acto sexual. He aquí este gesto, en su contexto, tal como nos es relatado durante una conversación entre dos campesinos de Tignac (alto valle del Ariège). La escena nos la explica Raymond Segui, uno de los protagonistas del episodio.

> —¿Sabes cómo fue hecho Dios? —le pregunté a Raymond de l'Aire, de Tignac.
>
> —Dios fue hecho jodiendo y cagando —me respondió Raymond de l'Aire, y al decir estas palabras golpeaba una de sus manos contra la otra.
>
> —Tus palabras son malvadas —le repliqué yo—. Deberían matarte por haber dicho cosas semejantes. (II, 120).

DE LA EMOTIVIDAD AL AMOR

En los gestos, en las lágrimas, en las sonrisas, en las posturas irónicas u obscenas subyace la emoción. Y en cuanto a los problemas de la afectividad, o, para ser más exactos, sobre la vida amorosa, sexual —y, de carambola, conyugal— no escasean los datos en los registros apameos.

Ya hemos tenido ocasión de abordarlos de pasada, al azar de una monografía de cabaña, de *domus*, de comunidad. Nuestro documento nos permitió señalar entonces —geográficamente, por así decirlo— los diferentes «escalones» de la vida sexual, afectiva y conyugal. El celibato y las «conjunciones pasajeras» caracterizan a los pastores que solo ocasionalmente pueden tener una amiga, reputada a veces de *puta* en los pastos y en los pueblos. En cambio, desde el momento en que nos interesamos por la aldea misma, por Montaillou, por ejemplo, como colectividad de agricultores, la vida de las parejas, a veces salpicada de delincuencia sexual, suele revelarse compleja; ofrece, como debe de ser, todas las variedades del matrimonio y del concubinato: grandes pasiones casi trovadorescas; uniones conyugales con o sin amor; relaciones de espera, de hábito, de venalidad o de atracción. Finalmente, solo en la ciudad los jóvenes de buena familia, venidos de su campiña para estudiar «en las escuelas», corren el riesgo de dejarse atrapar, fuera de las *domus*, en algunas redes de homosexualidad que pueden funcionar en esa época. Esas redes son más urbanas que campesinas, y más clericales que laicas. A pesar de Virgilio, participan de los refinamientos de la existencia ciudadana mucho más que de las rusticidades de la vida pastoril. Sobre este punto preciso relativo a la homosexualidad no aldeana, el registro de Jacques Fournier se convierte de nuevo en biografía psicológica. Desborda la pura observación, desembocando en un verdadero estudio de la personalidad. Llegado el caso, autoriza la elucidación de un expediente de homosexualidad. En esta especial coyuntura se me permitirá salir de mi aldea de referencia: los campos no se comprenden sino por

relación con la ciudad que los domina; en Montaillou no se puede describir el amor sin compararlo con el amor en Pamiers, cuyas variedades son mucho más diversas. Frente a la muy relativa inocencia campestre, Pamiers es ya la Ciudad, la gran Babilonia. Es Sodoma, si no Gomorra.

EL HOMOSEXUAL

Arnaud de Verniolles, originario de Pamiers, subdiácono y franciscano exclaustrado, fue iniciado durante su infancia en la «homofilia» por un compañero de mayor edad, condiscípulo y futuro sacerdote:[241]

> Yo tenía entonces de diez a doce años. Él tenía unos veinte. Mi padre me había colocado para aprender gramática en casa de Maese Pons de Massabucu, maestro de escuela, que luego se convirtió en hermano predicador.[242] Yo dormía en la habitación común con el tal Maese Pons y con sus demás alumnos, Pierre de l'Isle (de Montaigu), Bernard Balessa (de Pamiers) y Arnaud Auriol, hijo del caballero Pierre Auriol. El tal Arnaud era de La Bastide-Sérou; ya se afeitaba la barba, y ahora es cura. Estaba también mi hermano Bernard de Verniolles y otros alumnos cuyos nombres he olvidado.
>
> En la habitación común del maestro y los alumnos, me acosté durante seis semanas por lo menos en la misma cama que Arnaud Auriol… A la cuarta o quinta noche que pasamos juntos, cuando Arnaud pensaba que yo estaba en pleno sueño, comenzó a besarme, a meterse entre mis muslos… y a moverse allí como si yo fuera una mujer. Y continuó pecando de este modo cada noche. Yo no era todavía más que un niño, aquello me desagradaba, pero lleno de vergüenza, no me atreví a revelar a nadie aquel pecado.

Luego, la escuela de Maese Pons de Massabucu va cambiando. Arnaud de Verniolles tiene, por tanto, otros compañeros de cama, entre ellos su profesor. Este, que escatima en cuestión de camas preocupado por el gasto, duerme con dos de sus alumnos. Sin embargo, nadie trata de atentar en adelante contra la virtud del joven Verniolles. Pero el «mal» está hecho. En la promiscuidad de las camas, el alumno apameo termina por actualizar una tendencia latente. Víctima de la citada seducción de un condiscípulo sufrida en la infancia, está llamado a convertirse en homosexual.

En Toulouse, gran ciudad, en la que Arnaud prosigue durante algún tiempo sus estudios, tal orientación se hace definitiva. Y ello a consecuencia de incidentes fortuitos que nuestro estudiante se siente probablemente inclinado a agrandar, y que interpreta de forma abusiva: «En la época en que se quemaba a los leprosos —cuenta Arnaud—, yo vivía en Toulouse; cierto día, yo "hice la cosa" con una prostituta. Y después de la perpetración de este pecado, mi rostro comenzó a hincharse. Entonces, aterrorizado, creí que había cogido la lepra; inmediatamente juré que en el futuro jamás me acostaría con una mujer; para permanecer fiel a este juramento, me puse a abusar de los muchachos».[243]

Las causas reales de la hinchazón del rostro de Arnaud de Verniolles durante esa excursión a casa de una peripatética de la Villa Rosa, nos son desconocidas. Puede tratarse de un edema de Quincke, o de otro tipo de brote alérgico, que pudo ser provocado por los pólenes de flores que encerraba la habitación de la prostituta, o por la picadura concomitante de un insecto grande —abeja, araña, escorpión…—. La hipótesis de una infección (¿de estreptococos?) tampoco hay que descartarla por completo. Una cosa es segura: Arnaud no había cogido la lepra. Pero el miedo a esta enfermedad interviene en un periodo de histeria popular contra los leprosos acompañada de angustias sexuales; en el psiquismo del joven, ese miedo produce un efecto análogo al que mucho más tarde engendrará en ciertos medios el temor a las enfermedades venéreas transmitidas por las prostitutas.

Tras estos dos traumas, Arnaud se aparta de las mujeres. Pederasta activo, pero todavía poco notorio, tiene incontables éxitos masculinos. Seduce a adolescentes, o a muchachos de dieciséis a dieciocho años: por ejemplo (III, 49), a Guillaume Ros, hijo de Pierre Ros, de Ribouisse (Aude actual), y a Guillaume Bernard, de Gaudiès (Ariège actual). Estos escolares más o menos ingenuos son poseídos por el antiguo escolar que antaño había sido seducido en la escuela: reproducción cultural. Guillaume Ros y

Guillaume Bernard son oriundos del campo, pero residen en la ciudad. De vez en cuando, Arnaud revuelca a una de sus conquistas, sin miramientos, sobre un montón de estiércol. Otras veces les hace la corte con más ceremonia: lleva a su joven «presa» a una pequeña cabaña campesina, en medio de las viñas. Allí la goza, y hace que le goce, arrancando a su víctima un consentimiento más o menos entusiasta:

«Arnaud me amenazó con un cuchillo, me torció el brazo, me arrastró a la fuerza pese a mis embates, me derribó, me abrazó besándome y derramando su semilla entre mis piernas», cuenta Guillaume Ros (III. 19). Pero Arnaud de Verniolles se niega a admitir que semejante escena de violencia haya ocurrido entre el joven y él. «Los dos estábamos de acuerdo», dice, a propósito de este episodio (III, 43). Con toda naturalidad, Arnaud se afana en diversas posiciones para realizar el acto de sodomía: como con una mujer, o por detrás, etc. (III, 31). A veces, en la cabañuela de campo o *méridienne* que alberga a los amantes, estos se quedan solo con la dalmática puesta, luchan y danzan antes de cometer el pecado de sodomía. O se desnudan por completo (III, 40, 41, 42, 44 y *passim*). Tras el amor y los besos, Arnaud y su amigo del momento juran sobre los cuatro Evangelios, o sobre un calendario (III, 40), o sobre la Biblia del refectorio de un monasterio, no revelar nunca a nadie lo que había pasado entre ellos. El estudiante, no sin reticencias, ofrece a sus conquistas pequeños regalos como un cuchillo, etc. Todas estas actividades ocupan los ocios de nuestro hombre, en especial con ocasión de los días no lectivos: es durante las fiestas cuando él hace fiestas. Tanto con los adolescentes que se prestan a ellas, y entre los monjes y hermanos mendicantes que forman el medio social de Arnaud, van acompañadas de fuertes tendencias masturbatorias (III, 43 y *passim*). Si hay que creerle, Arnaud de Verniolles no tiene una idea muy nítida del carácter criminal que reviste la sodomía desde la óptica de la Iglesia de Roma. «Yo le dije a Guillaume Ros, y con

plena buena fe —declara—, que el pecado de sodomía y los de fornicación o de masturbación deliberada eran en cuanto a gravedad iguales. En la simplicidad de mi corazón, me imaginaba incluso que la sodomía y la fornicación simple eran pecados mortales, por supuesto, pero mucho menos graves que la desfloración de vírgenes, el adulterio o el incesto» (III, 42, 49). Al decir esto, a Arnaud le asalta la duda, y le sobreviene una suerte de eructo de cultura religiosa, dogmática y disciplinaria. «Yo sabía —añade— que el pecado de sodomía no puede ser absuelto más que por el obispo, o por un legado del obispo» (III, 43).

Los grupos sociales en los que se practica la sodomía evocada en el registro apameo componen un medio bastante distinguido, urbano, no desprovisto sin embargo de lazos o de orígenes campesinos. En este «conjunto» existe incluso un individuo cuya residencia es puramente agreste. Pero no se trata de un simple rústico: se sitúa en los grupos algo desasnados de los que provienen los homosexuales de esa época. Es escudero, vive en la región de Mirepoix. Este noble escudero de los campos fue el primero en seducir a Guillaume Ros cuando era niño (III, 41), quien a su vez se convertirá más tarde en compañero de placer de Arnaud de Verniolles.

En líneas generales, los escolares a los que Arnaud y sus iguales dirigen sus homenajes son de nacimiento campesino, pero su familia está lo suficientemente acomodada, motivada, como para enviarlos a estudiar a la ciudad: estos jóvenes salen de la burguesía rural, es decir, de entre los hidalgos campesinos.

En un caso, sin embargo, uno de los jóvenes «blancos» de Arnaud proviene directamente de un medio popular (si bien no se trata de un campesino modesto). El muchacho en cuestión es aprendiz de zapatero; tiene dieciocho años; es oriundo de Mirepoix; realiza su aprendizaje en casa de Bernard de Toulouse, zapatero de Pamiers. Este remendón en ciernes pretende conocer a bellas mujeres (III, 45), de modo que no lleva muy lejos su expe-

riencia homosexual con Arnaud. Esta se consuma sobre un montón de estiércol (hay uno en cada patio de casa, casi tanto en Pamiers como en Montaillou). El asunto queda en estado de esbozo o de *flirt* avanzado.

En un punto, el registro de Jacques Fournier es categórico: cualesquiera que sean los orígenes rústicos de tal o cual hermoso mancebo, sodomía equivale a ciudad. «En Pamiers hay más de mil personas infectadas de sodomía», dice Arnaud, que exagera la amplitud numérica del fenómeno, pero que sitúa con exactitud su entorno urbano (III, 32). Entorno más bien *chic*: los homosexuales son reclutados, como hemos visto, más entre los alumnos de las escuelas que entre los aprendices del artesanado. A edad menos tierna, los encontramos también entre el clero secular: Arnaud menciona con frecuencia a cierto canónigo que, cuando estaba borracho, se hacía friccionar los pies por su criado, o por un vendedor ambulante de libros que estuvo hospedado en su domicilio: excitado al máximo, el canónigo no tarda en besar a su friccionador, en abrazarlo… y quizá termine llegando más lejos (III, 41, 44).

Los Hermanos menores, de los que el mismo Arnaud de Verniolles es satélite caprichoso, son acusados de apartarse del «recto camino» de la heterosexualidad. «Cierto Hermano menor de Toulouse, hijo o sobrino de Maese Raymond de Gaudiès, había dejado su orden porque los religiosos de esta orden se entregaban, de creer las acusaciones del citado hermano, al pecado de sodomía» (III, 31, 32).

Arnaud de Verniolles encaja en los modelos urbanos, clericales, relativamente elitistas —en resumen, no campesinos (y no domiciliarios)— de la homosexualidad ariegense y tolosana. Este hombre es fino (en el sentido urbano del epíteto), su cultura, ya literaria, no tiene nada que ver con la que, casi oral por completo, encontramos en Montaillou. En la aldea de las cruces amarillas la posesión o el simple préstamo momentáneo de libros lle-

gados del exterior es un hecho extraordinario, rarísimo. Para Arnaud de Verniolles, por el contrario, el libro, adquirido, pedido en préstamo, prestado a Pierre o a Jean, es un objeto usual. Entre las obras que Arnaud maneja de este modo, y que de vez en cuando, en un gesto de ira, arroja a la cabeza de sus amiguitos, se encuentran biblias, evangelios, un calendario. Y también, en estos comienzos de un primerísimo Renacimiento, un Ovidio. Ovidio, teórico y práctico de todos los amores… Arnaud ha frecuentado la ciudad de Toulouse, ha viajado a Roma (III, 33). En Pamiers encuentra al valdense Raymond de la Côte… En definitiva, posee cierta cultura, relaciones, experiencia del mundo.

Sin embargo, no hagamos a Arnaud símbolo de un éxito social. Salido quizá del pueblo, pero sin aspirar para nada a volver a él, representa, en los diversos sentidos del término, a un marginado. Es decir, a un fracasado. Presto al marginalismo sexual, igual que a la semifrustración de la integración social. Este modesto Hermano menor no llegó nunca más que al estado de subdiácono (III, 35). Su sueño habría sido alcanzar el sacerdocio. (Reconocemos ahí esa fascinación por el estado sacerdotal, de la que ya hemos dado algunos ejemplos en la sociedad ariegense; en este sentido, el caso de Arnaud no ofrece nada de original en relación con su época —véase la predilección de Béatrice de Planissoles por sus amantes clérigos—).

Así pues, Arnaud, hermano de pega, se hace falso cura, una usurpación de identidad que por lo demás se practica mucho en la década de 1320.[244] En diversas ocasiones no se priva de oír en confesión a los jóvenes, y celebra, completamente emocionado, su «primera misa», si bien, por definición, esta no tiene ningún valor. Practica un doble juego en todos los sentidos: como sodomita enmascarado y como pseudocura. Sus relaciones de pecador con la Iglesia católica son también ambivalentes: por una parte nuestro hombre se consume por el deseo irrealizado de ser cura, quisiera decir legalmente la misa, y absolver legalmente en el tri-

bunal de la penitencia. Pero, por otro lado, se ha salido de la orden de los Hermanos menores, ha «apostatado». De este modo, en cuanto a los sacramentos que aspira a administrar, se encuentra en estado de pecado mortal, puesto que durante años no se ha confesado ni ha recibido la comunión.

En última instancia, la práctica ilegal del sacerdocio va a perder a Arnaud: será el motivo que provocará el primer chivatazo contra él ante el obispo (III, 14). Tirando del hilo, Jacques Fournier terminará por detectar, más allá del crimen de falsa misa, el de homosexualidad. Por sí mismo, este segundo «delito» quizá no hubiera sido descubierto nunca, rodeado como estaba (siempre que no se alardeara de ello) de cierta tolerancia por parte de la sociedad apamea. Después de todo, menos imprudentes o más afortunados que Arnaud, otros sodomitas, en Toulouse y en Pamiers, continúan tranquilamente su carrera desviada: no se comprometen por estúpidas historias de falsas misas.

Pese a la relativa tolerancia para con sus costumbres que encontró durante mucho tiempo en la sociedad que lo rodeaba, Arnaud no parece haber vivido su homosexualidad como un amor verdadero, conscientemente expresado y organizado. Jamás se encuentran en el testimonio de este hombre, lector, sin embargo, de los *Amores* de Ovidio, las palabras *amare* (amar), *adamare* (amar apasionadamente), *diligere* (amar bien), *placere* (placer). Arnaud pudo experimentar realmente tales sentimientos hacia tal o cual amigo, pero no tuvo la audacia —o la simple idea— de llevar dichos sentimientos hasta el umbral de la expresión verbal durante sus interrogatorios ante el obispo. ¿Por miedo a parecer incongruente y calentarle los cascos al inquisidor? Resultaría muy sorprendente. Jacques Fournier ha oído de todo; está abierto a cualquier palabra. Pienso que se trata más bien, por parte de Arnaud, de un auténtico silencio cultural, de un «vano del discurso». Pamiers no era la Grecia pagana, por lo que hablar de amor a pro-

pósito de sodomía, incluso aunque ese amor fuera «objetivamente» muy real, no habría tenido sentido.

Según el testimonio de Arnaud, la homosexualidad no es presentada, por tanto, como expresión de un sentimiento verdadero, sino como un remedio a la concupiscencia; al cabo de ocho a quince días de castidad, nuestro héroe tiene que arrojarse irresistiblemente, según dice, en brazos de un hombre, a menos, por supuesto —pero el caso apenas se presenta—, que se le ofrezca una mujer de paso para aplacar su deseo. Arnaud de Verniolles también describe la experiencia del amor entre varones a los muchachos a los que hace la corte como una diversión, como una especie de *juego muy divertido*; o como una pedagogía: «yo te mostraré cómo hacía el canónigo» (se refiere al canónigo con tendencias homosexuales que se hacía friccionar los pies por su criado).

A pesar de su cultura, de su sensibilidad, de sus ambiciones, Arnaud vive por tanto sus pulsiones o pasiones profundas sin asumirlas verdaderamente hasta el final. La homosexualidad languedociana del siglo de hierro no encontró en él ni su trovador ni su filósofo.

Dejemos la ciudad. En la aldea occitana que constituye el objeto de este libro, la gama de comportamientos culturalmente posibles está menos diversificada que en el mundo urbano, así que la homosexualidad rural no constituye un problema.[245] Simplemente, no se produce, o se considera que no tuvo lugar, salvo en el caso de algunos escuderos nobles o de algunos escolares de rico linaje, orientados hacia las tentaciones de la ciudad vecina o lejana, hacia Pamiers o hacia Toulouse. Entre los campesinos, la auténtica cuestión es la relación con la mujer, único objeto sexual normalmente tolerado por la cultura agreste. Digámoslo en dos palabras: la mujer rural-occitana es un personaje oprimido; sin embargo, no está reducida a una esclavitud total:

se tomará la revancha en la intimidad de la *domus*, y en el poder de la edad madura.

De joven, la mujer montalionesa o ariegense corre el riesgo de violación. Como en otras partes. Como siempre. Pero quizá también más que en otras partes, y más que en otras épocas. Guillaume Agulhan, de Laroque d'Olmes, vivía en Ax-les-Thermes. Violó a una mujer. Lo enchironaron (I, 280). Afortunadamente, Raymond Vayssière, que está vinculado por matrimonio a la familia de Agulhan, intercede en favor de su pariente por alianza ante los Authié, que en ese momento están bien relacionados con las autoridades del condado de Foix. Se ordena liberar sin más a Agulhan, pese a la represión que sobre él pretendía ejercer el señor de Mirepoix, de cuya jurisdicción dependía normalmente. Esta violación no es la única sobre la que nos informan los registros de Jacques Fournier. Anteriormente vimos que en el mismo Montaillou, Bernard Belot había intentado violar a Raymonde, la mujer de Guillaume Authié (homónimo local del *perfecto*): el tal Bernard salió sin demasiado perjuicio del asunto mediante un disgusto con el esposo de la víctima y 20 libras de multa a las gentes del condado de Foix (I, 411). La suma no era despreciable, puesto que equivalía a la mitad del precio de una casa aldeana. La misma Béatrice de Planissoles, por muy castellana que sea, se deja violar como una rústica por el bastardo Pathau Clergue, primo del cura.

La violación no se reprime con demasiada severidad. A veces es admitida por las «víctimas» más o menos consentidoras. Sin embargo, en Montaillou no se hace entre primos, o cuando menos no se hace a costa de la concubina de un primo hermano. En esta prohibición volvemos a encontrar la fuerza conjugada del linaje y de la alianza, incluso de la alianza ilegítima. «Una noche —cuenta Raymonde Testanière—, el zapatero Arnaud Vital quiso violarme, sin tener en cuenta que yo tenía hijos de Bernard Belot, que era su primo hermano. Impedí, pues, a Arnaud conse-

guir sus propósitos, pese a que él no cesaba de repetirme que yo no cometería ningún pecado si me acostaba con él» (I, 458). Esta violación fallida de la amante de un primo constituía un ataque a los principios de la prohibición del incesto en el interior de dos ramas de linaje más próximas, llenas de enramadas de alianzas concubinarias. Raymonde Testanière, criada montalionesa, quedó traumatizada psicológicamente por el intento ¡hasta el punto de renunciar a sus opiniones cátaras! «Creí en los errores de los heréticos —declara— hasta que Arnaud Vital [también cátaro] trató de violarme. Pero entonces, a causa de este incesto, dejé de adherirme a sus errores» (I, 469).

De no emplear la violación, procedimiento extremo, se puede recurrir a las prostitutas. Por supuesto, apenas abundan en una aldea como Montaillou, de hecho no existen como tales. En cambio, las ciudades, a las que los aldeanos se dirigen de vez en cuando para las ferias,[246] o para hacer gestiones, ofrecen oportunidades en este sentido.

«He fornicado con prostitutas públicas, he robado frutos, heno y hierba de los prados», revela en confesión uno de los penitentes del falso cura Arnaud de Verniolles. Y otro penitente hace una declaración más o menos análoga: «He fornicado con prostitutas públicas, he hecho proposiciones deshonestas a mujeres casadas e incluso a vírgenes. Me he emborrachado algunas veces. He mentido. He robado frutos». Solo uno de los tres personajes cuyas confesiones nos ha relatado Arnaud Verniolles no se acusa de haber frecuentado mujeres venales: «He robado frutos y cosechas. He pronunciado juramentos», afirma por todo pecado este tercer hombre (III, 35, 36, 38).

La frecuentación corriente de las prostitutas está lejos de chocar siempre con fuertes objeciones morales. Pierre Vital, habitante de Ax-les-Thermes, es de origen campesino (nació en la aldea de Pradières, en el actual departamento del Ariège). Ahora

bien, su laxismo respecto a la venalidad de los amores es sorprendente.

> Ayer —cuenta—, iba yo de Tarascon a Ax-les-Thermes y llevaba dos mulas cargadas de trigo. Encontré a un clérigo al que no conocía e hicimos el camino juntos. Al bajar la cuesta que está junto a la aldea de Lassur, la conversación recayó sobre las prostitutas.
>
> —Si encontraras una prostituta —me dijo el clérigo—, si convinieses con ella un precio, y si luego te acostaras con ella, ¿crees que cometerías un pecado mortal?…
>
> Yo terminé respondiéndole:
>
> —No, no lo creo.

De diversas discusiones del mismo género que Pierre Vidal tuvo con otros testigos, se deduce que este personaje está convencido de la inocencia de un acto sexual cometido con una prostituta o incluso con cualquier mujer (III, 296; II, 246), con dos condiciones. Primera, es necesario que tal acto sea cumplido a título oneroso (que el hombre pague, que la mujer acepte el dinero, por supuesto). Segunda, el acto en cuestión debe «agradar» a las dos partes. Pierre Vidal es de origen campesino y de humilde condición, es arriero de cereales; sus diversos interlocutores —curas, maestro de escuela— se dirigen a él de inmediato, le conozcan o no, mediante el tuteo (no recíproco). En los diálogos que entablan, la doctrina oficial de la Iglesia emana, pues, de un grupo de hombres relativamente cultivados, es decir, acomodados; mientras que las cuatro verdades del mulero, que afirma la inocencia de un acto sexual, venal y mutuamente agradable, derivan directamente de un viejo fondo de sabiduría popular y campesina. «Yo también he probado ese "pecado"», declara Pierre Vidal irónicamente: así se hace eco de una buena conciencia extendida, aunque no de modo unánime, en su medio natal. En el propio Montaillou las opiniones de Vidal son corroboradas por la inocencia de las respuestas de la pequeña campesina Grazide Lizier, Juana de Arco del amor, nacida de una rama bastarda

de la familia Clergue, cuando le preguntan por su pasada y feliz relación con el cura. «En aquella época —dice—,[247] eso me agradaba, y le agradaba al cura, conocerme carnalmente y ser él conocido por mí; por lo tanto, yo no creía pecar, ni él tampoco. Pero ahora eso ya no me gusta con él. Por lo tanto, si de ahora en adelante me conociera carnalmente, yo creería estar pecando».

Estamos muy lejos de los rigores, tan distantes en el tiempo, de una Contrarreforma que no está a la vuelta de la esquina. En el lejano ambiente rural, ya sea en Montaillou como en Lassur, persiste cierta dosis de inocencia: el placer, en opinión de un buen número de personas, no es pecado por sí mismo; si es agradable para las parejas, tampoco es desagradable para Dios. En cuanto a la idea según la cual gozar pagando es gozar sin pecado («No quiero líos; si te he visto, no me acuerdo»), permanecerá mucho tiempo en el área ibérica de la que casi forma parte Montaillou durante nuestra época. Bartholomé Benassar encontrará esta idea en los mismos términos entre numerosos campesinos de España, según los registros detallados de la Inquisición en la Edad moderna.[248] La etnología, muy poco feminista en este punto, nos acostumbra a la idea de que las mujeres son seres que se intercambian, a igual título que las palabras o que los signos. ¿No es normal pensar asimismo que, como en el ejemplo del arriero de Lassur, el acto sexual también tiene valor de cambio, mediante amor o placer, mediante dinero o en especies? Jacques Fournier, en cualquier caso, no fue demasiado severo con las teorías de Pierre Vidal: el arriero no estuvo más que un año en la cárcel y fue condenado a llevar cruces amarillas simples.

9
LA LIBIDO DE LOS CLERGUE

Desde cualquier punto de vista, la violación es un fenómeno bastante raro. La prostitución reina en la ciudad o en la población grande, y es inexistente, al menos en el marco local, en nuestra parroquia de cruces amarillas. Tenemos que acercarnos, por tanto, a lo que realmente cuenta en relación con la sexualidad aldeana: a las aventuras, a los líos, al concubinato, y, finalmente, *last but not least*, al matrimonio.

En buena sociología montalionesa, comenzaremos, por tanto, por la monografía de las actividades amorosas de una *domus*. A tal señor, tal honor. Se tratará de la familia Clergue y de sus satélites. Desde tal perspectiva, esta *domus* es la que mejor conocemos nosotros en la localidad examinada. Más adelante, en un plano mucho más amplio, trataremos sistemática y localmente los diferentes aspectos del concubinato. Y luego, del matrimonio.

Monografía en primer lugar: estamos bastante bien informados de las empresas amorosas, de los líos y de las conjunciones pasajeras de los hombres de la *domus* Clergue, o de la banda de los Clergue, como se quiera llamarla. En esta familia, los nacimientos naturales ofrecen una primera indicación, aunque indirecta. Los dos Guillaume Clergue —que son respectivamente hermano e hijo de Pons Clergue, patriarca de la *domus*— son, cada uno, padre de un bastardo. El más notorio de estos hijos naturales es Raymond Clergue, apodado *Pathau*, hijo del hermano de Pons: ya hemos visto que este Pathau violó a Béatrice de Planissoles en vida del marido de esta. Al año siguiente, Béatrice quedó viuda y no le guardó rencor a Pathau por sus violencias (?). Se

convirtió en su amante, mantenida públicamente por el bastardo. Rompió con él el día en que se lio con el cura Pierre Clergue. Decepcionado, mas no desalentado, Pathau Clergue se volvió de la patrona a la sirvienta y tomó por concubina a Sybille Teisseire —que en Montaillou había sido la criada para todo, literalmente, de Béatrice (I, 227, 239 *y passim*).

Bernard Clergue, baile de Montaillou, tiene amores que conocemos mejor: en su juventud engendró una hija natural, Mengarde (I, 392). Servía de mensajera a los heréticos, para transportar las vituallas a ellos destinadas de la *domus* Clergue a la *domus* Belot. Más tarde se casará con el campesino Bernard Aymeric, de Prades.

Sin embargo, Bernard Clergue es un ser de afectos y pasiones románticas. Ama a su hermano Pierre con ardiente amistad fraterna. Ama con amor[249] a la que será su mujer, Raymonde Belot, hija de Guillemette. Y como estamos en Montaillou, este sentimiento cristaliza inmediatamente sobre toda la *domus* de la joven; en este caso, los impulsos del corazón se amoldan sin problemas a los imperativos de la estrategia de las casas: «Por entonces yo ya era baile de Montaillou —cuenta Bernard Clergue con encantadora ingenuidad— y debido al amor que sentía por Raymonde, mi mujer, amaba todo lo que salía del *ostal* de mi suegra Belot; por nada del mundo habría hecho nada que hubiera podido desagradar a mi suegra o causar perjuicio a su *ostal*. Hubiera preferido sufrir en mi persona o en mis bienes antes que ser testigo de un perjuicio cualquiera contra el *ostal* de mi suegra (II, 269). En muchas ocasiones reitera Bernard la afirmación de su amor conyugal por Raymonde… Al mismo tiempo, este amor conyugal implica, como puede verse, una relación interesante con la *domus*. Si amo a una mujer, amaré el *ostal* de su madre (si el padre ha muerto). En Saint-Simon, otro especialista del linaje y de la casa (de la casa noble en esta ocasión), es todo lo contrario… y sin embargo lo mismo. El duquesito comienza por ena-

morarse del futuro suegro elegido por su corazón, y de la poderosa casa ducal o mariscalesca que dirige ese eventual suegro. Luego, si el asunto toca a su fin, Louis de Rouvroy de Saint-Simon se unirá sólida, profunda y afectuosamente a la hija que a partir de entonces obtenga. Son otras épocas, otras capas sociales, otras costumbres… Pero el resultado es análogo, ya vaya el corazón de la casa a la hija (Saint-Simon),[250] o de la hija a la casa (Bernard Clergue). «Estoy loco por ella, y en consecuencia amo a su *domus*». Esto es «cristalización» stendhaliana en sistema domiciliario.

Sin embargo, en cuanto seductor, Bernard Clergue palidece bastante, al lado de su hermano Pierre: el cura de Montaillou es el mujeriego por excelencia de la casa Clergue. Bernard es un romántico. Pierre es un chapucero. Nos faltan palabras para describir la ubicuidad perversa de este personaje, a la vez cátaro, soplón y lascivo. Como hemos visto, su influencia había sido muy grande en el momento de la difusión del albigeísmo en Montaillou: «Todas las casas de Montaillou, salvo dos o tres, fueron infectadas de herejía —cuenta Raymond Vayssière— porque el cura Pierre Clergue leyó a las gentes el libro de los heréticos» (I, 292). Pero la influencia de Pierre no se limitó a esta obra de proselitismo. Repartiendo sus deseos entre su rebaño con tanta imparcialidad como cuando daba su bendición, Pierre supo atraerse a cambio, como una lluvia de rosas, los favores de una buena parte de sus feligresas: nuestro hombre se sentía confortado, debido a la tolerancia general que rodeaba el concubinato de los eclesiásticos en los Pirineos. A 1.300 metros de altitud las reglas del celibato de los curas dejan de aplicarse… Amante vigoroso, donjuán incorregible, el cura ofrece el espectáculo —raro en nuestros textos de historia rural— del seductor aldeano de los regímenes muy antiguos en plena acción. Para este gran carnívoro,[251] no se trata de limitar los deseos a una sola mujer: esta, debido al hecho mismo de que es eclesiástico, se convertirá necesa-

riamente en su concubina habitual. Quiere a todas las mujeres, feligresas o no. En su parroquia y en las parroquias vecinas. Por lo demás, Clergue se lo confiesa sin ambages a Raymonde Guilhou, esposa del zapatero Arnaud Vital. Cierto día que se hace despiojar por ella sobre el banco del taller de Arnaud, aprovecha el tiempo para mirar a las muchachas que pasan por el camino de la aldea. «Su vocación es la caza»[252]. Adorando a su madre; ardiendo en pasiones incestuosas, a veces actualizadas por sus hermanas o sus cuñadas; amante narciso de su propia *domus* igual que su hermano Bernard lo es de la *domus* de su mujer; inepto para el matrimonio; transfiriendo sus deseos a numerosas y frágiles conquistas, Pierre Clergue representa un caso de donjuanismo rural que habría que comparar con el de Nicolas Rétif, campesino de la baja Borgoña desarraigado en París… Nicolas, otro hijo adorador de su madre, amante incestuoso de sus hijas, mujeriego infiel y marido incompetente, jansenista en su juventud, o atormentado, también él, por los problemas de la policía y del chivatazo. A Pierre no le conozco más que un solo fracaso amoroso. Se trataba incluso de un intento de seducción por intermedio de una mediadora, que no se prestó al juego del cura.

Yo tenía una sobrina llamada Raymonde —cuenta Alazaïs Fauré—; era hija de Jean Clément, de Gébetz.[253] La tal Raymonde se había casado con Pierre Fauré, de Montaillou, que no conseguía acostarse con ella. Al menos es lo que me dijo esa sobrina, y era lo que se decía comúnmente [en la aldea]. Por lo cual mi sobrina no quería vivir con su marido. Ella vivía en mi casa. Cierto día, me dirigí al castillo de Montaillou. Y allí encontré casualmente al cura; me hizo sentar a su lado, y me dijo:

—Yo podría hacer mucho, si le dices algunas palabras en mi favor a tu sobrina Raymonde, y si te las arreglas para que yo la posea. Y después, una vez que yo la haya poseído, su marido conseguirá conocerla carnalmente.

Y yo —continúa Alazaïs Fauré— le respondí a Pierre que no haría nada de aquello:

—Arregláoslas con mi sobrina si ella consiente, le dije. ¿Es que acaso no estáis ya satisfecho con haber poseído a dos mujeres de mi familia, a saber, a mí y a mi hermana Raymonde, que aún necesitáis a nuestra sobrina…?[254]

De pronto —concluye Alazaïs—, mi nieta, asaltada por las deshonestas importunidades del cura, se marchó de Montaillou y volvió a la casa de su padre en Gébetz.

Extraña solicitud: con su habitual chabacanería, Pierre reivindica como deuda la virginidad de Raymonde Fauré, a la que su marido no conseguía poseer. El cura, imitando a los señores locales, ¿se atribuye, llegado el caso, un derecho de pernada, oficioso y paterno, que se reserva para ejercerlo cuando la ocasión se presenta? Tal satrapía no es inconcebible: en un estilo totalmente análogo desflorará y casará después con un patán de la aldea a una de sus nietas, Grazide.

El registro de Jacques Fournier nos permite conocer, de cerca o de lejos, a doce amantes de los Clergue, homologadas,[255] si bien la lista es desde luego incompleta. Tres de ellas son de Ax-les-Thermes. Las otras nueve viven en Montaillou, en residencia permanente o a veces temporal. Estas son: Alazaïs Fauré y su hermana Raymonde, nacidas Guilhabert; Béatrice de Planissoles, Grazide Lizide, Alazaïs Azéma, Gaillarde Benet, Alissende Roussel, alias Pradola (hermana de Gaillarde Benet); Mengarde Buscailh, Na Maragda, Jacotte den Tort, Raymonde Guilhou y, finalmente, Esclarmonde Clergue,[256] que no es otra que la cuñada de Pierre (mujer de su hermano Raymond, hijo legítimo de Pons Clergue). ¿Cabe acaso hablar de incesto? Sí, según las definiciones antiguas. No, según nuestros conceptos contemporáneos. En cualquier caso, Pierre profesa teorías muy avanzadas, aunque vacilantes (I, 225-226; I, 491) respecto al tema del incesto con la hermana: muestra pocos escrúpulos por conocer carnalmente a su cuñada.

Sea cual fuere el encanto irresistible de este hombre, su calidad de cura, poseedor de poder y de prestigio, contribuye a explicar los fáciles éxitos que logra con sus feligresas en una carrera de seductor que ha iniciado en el estercolero. En cuanto a las damas de Ax-les-Thermes, las encuentra en los baños y las lleva

después, de tapadillo, a una habitación del hospital de esa ciudad: no tiene más que invocar la amenaza de la Inquisición para vencer las últimas resistencias (I, 279).

Poder y riqueza figuran, por tanto, en primera línea entre las buenas razones de los éxitos femeninos del cura. Como le dijo un día Pierre Maury a otro pastor de Montaillou: los eclesiásticos forman parte de una especie de clase ecuestre; terminan por cabalgar, como amantes afortunados o caballeros ricos, a quien bien les parece… «Los curas —afirma Maury— se acuestan con las mujeres. Cabalgan caballos, mulos y mulas. Nada bueno hacen» (II, 386).

Y viceversa; los triunfos amorosos del cura se convierten a su vez en fuente de poder. Pierre Clergue sabe que por toda la región de Aillon y del Sabarthès hay camas amigas dispuestas a recibirlo. Sabedor de esto, no teme utilizar a sus amadas como denunciantes contra sus adversarios ante la Inquisición de Carcasona.[257]

En el declive de su juventud, Pierre adquiere el detestable hábito de contribuir con su influencia inquisitorial a sus conquistas femeninas. Pero no siempre ha sido el repugnante individuo en que se convertirá más tarde. Béatrice de Planissoles lo conoció siendo él joven; lo recuerda como un hombre «bueno, competente y tenido por tal en la región». Ella lo considera siempre, incluso desde muy lejos, como su amigo y compadre. En resumen, muchos años después de la ruptura, sigue bajo el encanto del cura. Ese encanto no se ha evaporado por completo el día en que encuentra al coadjutor de Dalou, Barthélemy Amilhac: confrontado con la personalidad poderosa de Pierre Clergue, el tal Barthélemy hará un papel de chulillo más bien flojo.

Desde luego, no todos los curas del Sabarthès o la comarca de Aillon son amantes tan hábiles o tan vigorosos como su cofrade Clergue. Y puede pensarse que la estrategia napoleónica del cura

de Montaillou, desde su periodo preinquisitorial le valió fulminantes éxitos: en efecto, se declara de forma brusca («Te amo más que a ninguna otra mujer del mundo») (I, 224, 491), y pasa a la acción sin más. De manera terminante. Ahorra a sus conquistas el aburrimiento de los preliminares; va directo al objetivo. Pero sin forzar nada ni a nadie.

El poder no excluye, en efecto, la dulzura: entre campesinos «brutales», el cura sabe ser comprensivo con las mujeres. Incluso si en otros terrenos se muestra odioso, en la relación amorosa aparece ante ellas como gentil, bueno, relativamente culto, delicado, tierno, ardiente en el placer y en el amor. «Vosotros los curas deseáis a las mujeres más que los demás hombres», afirma Béatrice de Planissoles,[258] encantada y escandalizada a la vez por el comportamiento de sus dos amantes, eclesiásticos y sucesivos. La dríada de sangre azul sabe de qué está hablando, porque los nobles o los rústicos con los que se ha casado o a los que se ha acercado no la han mimado desde este punto de vista. Eloísa de campo y de montaña, Béatrice ha encontrado en la persona de Pierre su Abelardo de las aldeas. Ningún laico piensa en castrar al hombre que la ha seducido. La civilización local es tolerante con la sexualidad del clérigo.

La Planissoles no es la única que rumia así sus nostalgias. Alguna otra amante del cura recuerda con delectación que Pierre Clergue, al desflorarla sobre las pajas del henil familiar, no la hizo sufrir ninguna violencia, en contraste con ciertos palurdos o pícaros del lugar que no habrían dejado de violarla (I, 302).

Clergue tiene muchas razones para ser un seductor: ir detrás de las mujeres es también, desde su punto de vista, permanecer fiel a la ideología de la *domus*, que tanto ama. «Soy cura, no quiero esposa» (y, sobreentendido, quiero a todas las mujeres), le dice un día a Béatrice. Al decir esto, al afirmarlo y al implicar su doble calidad de cura y de donjuán, Pierre se desolidariza —utópicamente, desde luego— del proceso conyugal por el que sus her-

manos (y su hermana) han empobrecido la casa paterna: se han casado con extrañas, no han dejado a uno de ellos el cuidado de casarse con su hermana; han dejado escapar su dote. El celibato, salpicado de aventuras femeninas, que Pierre ha escogido, hace de él el mejor hijo del mundo y el verdadero conservador de la *domus* familiar. Al mismo tiempo, la nostalgia del incesto agrario, como único e inaccesible medio de no dispersar la fortuna del *ostal*, permanece anclada en el corazón de este cura. Deplorándola, menciona la prohibición de acostarse con su hermana y con su madre, y entonces se vuelca en las aventuras galantes. *Domus* y donjuanismo se afirman en su caso como complementarios (I, 225-226).

Individualmente, algunas de las aventuras de Pierre Clergue nos son mejor conocidas que otras. Dejamos de lado sus breves estancias en Ax-les-Thermes, tan balnearias como inquisitoriales… Sabemos que hacia 1313-1314 el cura era amante de Gaillarde Benet; también había poseído a su hermana Alissende Roussel. Al amiguito de las dos hermanas no le había costado mucho trabajo seducir a Gaillarde, joven pobre cuya familia había sido arruinada por la Inquisición: su marido Pierre Benet y su cuñado Bernard Benet habían sido antiguamente propietarios agrícolas; a consecuencia de la ruina habían tenido que descender al rango de pastores de trashumancia (I, 279, 395-396). Pierre Clergue ¿se aprovechó de un viaje de Pierre Benet —que había ido a los pastos de montaña— para seducir a la esposa de este? Esta hipótesis no es siquiera necesaria; por regla general el cura era lo bastante insolente e influyente para no tener que preocuparse de tomar tales precauciones con un pobre diablo como Benet. La aventura con Gaillarde nos ha proporcionado un contundente diálogo entre Pierre Clergue y Fabrisse Rives: «Cometes un pecado enorme al acostarte con una mujer casada», le dice Fabrisse a Pierre, mencionando los rumores de la aldea a este propósito. «Nada de eso —responde el cura, sin señal alguna

de debilidad—. Da igual una mujer que otra. El pecado es el mismo, casada o no. Dicho de otro modo, no hay pecado en absoluto» (I, 329). Quizá la continuación de este diálogo nos hubiera dado más información sobre las ideas de Pierre en materia de amor… si la marmita de Fabrisse no se hubiera puesto a hervir, cortando en seco los efectos oratorios de la matrona y obligando a esta a entrar a toda prisa en su cocina. Maldita marmita. Sabemos sin embargo lo bastante para interpretar con certeza las palabras de Pierre: desarrollando a capricho el catarismo, partía de la proposición según la cual «todo acto sexual, incluso el conyugal, es malo». De ello deducía explícitamente que «puesto que todo está prohibido, todo vale. Todo es posible y todo está permitido». ¿Nietzsche?

En cuanto a Fabrisse, no tenía razones particulares para jugar a cancerbera de virtud. Poco antes del diálogo que acabo de citar, había entregado al cura la virginidad de su hija, Grazide Rives, o al menos había tolerado que en su propia *domus* Grazide fuera conocida carnalmente por Pierre. La cosa había ocurrido poco más o menos en 1313, en la época de la cosecha de grano: Fabrisse, más bien mujer pobre, emparentada por la puerta falsa con la familia de los Clergue,[259] estaba más o menos subyugada por el imperialismo de sus padres, procedentes de la casa dominante y legítima. Aquel día ella estaba fuera de casa, segando trigo —el suyo o el de otros—; Pierre se aprovecha de esa ausencia de Fabrisse para experimentar en Grazide, que se había quedado en casa, las teorías que él profesa a propósito del incesto (no demasiado cercano en este caso: el citado primazgo se basa en que Grazide es nieta, por línea bastarda, de Guillaume Clergue, que es hermano del padre del cura). La buena sangre no puede mentir. Grazide contará más tarde su aventura con mucha espontaneidad:

> Hace más o menos siete años, en verano, el cura Pierre Clergue vino a la casa de mi madre que estaba entonces en la siega, y se mostró muy acuciante:

—Permíteme, me dijo, que te conozca carnalmente.

Y yo le dije:

—De acuerdo.

En esa época yo era virgen. Creo que tenía catorce o quince años. Me desfloró en el pajar (*borde*) donde guardábamos la paja. Sin embargo, en modo alguno fue una violación. Después de esto, él siguió conociéndome carnalmente hasta el mes de enero siguiente. Aquello se hacía siempre en el *ostal* de mi madre, que estaba al corriente y consentía. La cosa tenía lugar principalmente durante el día.

Después de esto, en enero, el cura me dio por esposa a mi difunto esposo Pierre Lizier; y después que me hubo dado así a este hombre, el cura continuó conociéndome carnalmente con frecuencia, durante los cuatro años que le quedaban por vivir a mi esposo. Y este estaba al corriente y consentía. Algunas veces mi marido me interrogaba:

—¿Ha hecho el cura contigo la cosa?

Y yo le respondía:

—Sí.

Y mi marido me decía:

—Por lo que respecta al cura, de acuerdo. Pero líbrate mucho de los demás hombres.

Sin embargo, jamás se permitió el cura conocerme carnalmente cuando mi marido estaba en casa. La cosa solo se producía en ausencia de este… (I, 302-304).

Continuando con su declaración, Grazide se juzga y juzga a su amante. Al hablar de esta aventura, que le agradaba y que considera inocente, encuentra los acentos del *Bréviaire d'amour* y de *Flamenca*: «Una dama que se acuesta con un auténtico enamorado queda purificada de todos sus pecados […] la alegría del amor hace inocente el acto, porque procede de un corazón puro».[260] Y Grazide añade: «Con Pierre Clergue, eso me gustaba. Por lo tanto, eso no podía desagradar a Dios. No era un pecado».[261] Grazide no ha leído a los poetas, pero, como ellos, extrae sus intuiciones del fondo común de la cultura occitana, tal como la sienten y viven las parejas que se agradan, en Languedoc y en los Pirineos. Cierto que la joven amiga de Pierre añade a este fondo de inocencia meridional que le viene de la educación de la aldea un estrato de cultura cátara, que representa la contribución especial de su amante: Grazide, que por otra parte está tan convencida del carácter no pecaminoso de su relación con Clergue, no es-

tá menos convencida *en general* —sin preocuparse por las contradicciones— de que toda unión sexual, incluso dentro del matrimonio, desagrada a Dios. La joven no está segura ni de la existencia del infierno ni del hecho carnal de la resurrección…

Tras haber obtenido la doncellez de Grazide, Pierre Clergue la casa con un vejancón llamado Pierre Lizier. Respecto al cura y a su amiga, hace el papel de hombre de paja y de esposo complaciente. Lizier dejará a Grazide viuda a los veinte años. Durante su unión conyugal tolera que Pierre Clergue —pero solo él— continúe frecuentando a su joven esposa. Y es que el cura-amante y los hombres de su *domus* hacen la ley de la aldea; no podría enfrentarse a ellos. La propia Grazide está convencida de ello. A Jacques Fournier, que le reprocha no haber denunciado antes la herejía de Pierre Clergue, le responde: «Si los hubiera denunciado, el cura y sus hermanos me habrían matado o maltratado». Y Fabrisse, madre de Grazide, hace hincapié en las frases de su hija: «Yo no quería confesar que conocía las faltas del cura y de sus hermanos, porque temía en ese caso ser maltratada por ellos» (I, 329; I, 305).

Sin embargo, llegará un día, antes de 1320, en que Grazide y Pierre se cansen de ser amantes. Lógica consigo misma, Grazide declara a Jacques Fournier que, en ausencia de deseo por su parte, todo acto carnal con el cura sería consumado en adelante fríamente y se convertiría por ello en pecado. En suma, solo el consentimiento garantiza la inocencia de una relación. *Sancta simplicitas!* Montaillou, en la época de Grazide Lizier, aún no estaba infectado de agustinismo culpabilizador.[262]

La aventura de Pierre y de Grazide es como un eco, debilitado, de la relación del cura con Béatrice, relación que fue uno de los grandes episodios de la vida amorosa y de la crónica mundana del «todo-Montaillou» hacia 1300. Allá por 1313, Grazide será para Pierre como una segunda Béatrice, un poco rústica y simplona, pero llena de frescor. Y viceversa, para Béatrice, Bar-

thélemy Amilhac, el curilla de Dalou, es una copia de Pierre Clergue, menos truculenta que el original, pero adornada con los encantos discretos del tiempo pasado.

BÉATRICE DE PLANISSOLES

Ahora llegamos a la aventura cardinal del cura Clergue. Béatrice de Planissoles, de la nobleza segundona ariegense, ha vivido toda su vida en pleno campo y en plena montaña, y era la esposa del castellano de Montaillou. En esta época, Pierre Clergue desempeñaba el papel de joven y fogoso cura en aquella parroquia, de la cual además era oriundo. Philippe de Planissoles, padre de Béatrice, tenía algunos vínculos suburbanos o urbanos: Planissoles es un lugar del municipio de Foix, en el territorio de La Bargilière; Philippe tenía el título de caballero y fue testigo de la confirmación de las franquicias de Tarascon-sur-Ariège en 1266 (I, 244, n. 96). El padre de Béatrice, sin embargo, arraiga en las aldeas rústicas del alto Ariège: es señor de Caussou y casa a su hija con Bérenger de Roquefort, castellano de Montaillou. Amigo del catarismo, Philippe ya era conocido de la Inquisición, que le había infligido el porte de cruces amarillas. Más tarde, su hija tratará en vano de disimularle a Jacques Fournier el molesto recuerdo de esas cruces. En su infancia y en su juventud, Béatrice no parece haber sido muy aficionada a las lecturas; según diversos indicios, incluso parece que fue analfabeta.[263] (En cambio, sus hijas recibieron una educación minúscula en Dalou: las madres de los alumnos se dedicarán a lanzar miradas de ternura al coadjutor, que hará de maestro de escuela con algunos niños escolarizados de la parroquia [I, 252]). Por tanto, Béatrice no leyó libros heréticos. Pero, además de su padre, tuvo contactos desde su juventud con los simpatizantes del albigeísmo. Hacia 1290, en Celles, aldea del medio Ariège, al sudeste de Foix, un albañil llamado Odin pronunció ante la hija de Philippe de Planissoles frases que olían a chamusquina. Y ella, muriéndose de risa, las divulgó en su entorno. Craso error: los curas y las coma-

dres las transmitieron a Jacques Fournier: «Si la Eucaristía fuera verdaderamente el cuerpo de Cristo —decían en sustancia Odin y todos aquellos que repetían apotegmas de esa hornada—, no se dejaría comer por los curas. Y si el cuerpo de Cristo fuera tan grande como el monte Margail que está junto a Dalou, haría tiempo que los curas se lo habrían comido en forma de pasta».[264] Aquí no hay más que un breve resumen de todo un folclore antieucarístico que corría por los Pirineos: los campesinos alzaban al cielo rodajas de rábanos que presentaban a la multitud como burla del Santo Sacramento; los moribundos agonizaban entre injurias contra el cura que les llevaba la hostia y lo tildaban de rústico, hediondo y fétido; las brujas profanaban el cuerpo de Jesús.[265]

Entre las personas heréticas frecuentadas por la joven Béatrice de Planissoles también hay miembros de la familia de los Authié, que más tarde se convertirán en misioneros cátaros: Guillaume Authié se mezcló con la multitud de bailarines durante las bodas de Béatrice con Bérenger de Roquefort. En cuanto a Pierre Authié, había ejercido de notario en la venta de un fragmento de propiedad que pertenecía al citado Roquefort, y sobre la que Béatrice poseía una hipoteca en razón de su dote. Cruces amarillas del padre, blasfemia del albañil, relaciones con los Authié… la joven Planissoles, más adelante señora de Roquefort, huele a chamusquina desde sus más tiernos años. Y, sin embargo, esta joven es devota de la Virgen; para un Hermano menor en vena de confesar, se convertirá en hermosa penitente, y en el fondo de su alma y de su conciencia nunca dejará de estar un poco en la línea católica.

Béatrice estuvo casada con Bérenger de Roquefort. Más tarde enviudó. Volvió a casarse. Enviudó de nuevo. Entre estas dos viudedades vuelve a pacer al prado conyugal: se casa con Othon de Lagleize, que no se hace viejo en su compañía. Estas viudedades sucesivas son el pan cotidiano de la demografía del Antiguo

Régimen. Volverán a encontrarse más tarde, muy numerosas, en la rutina habitual de los registros parroquiales. De los dos esposos de Béatrice, Bérenger de Roquefort y Othon de Lagleize, no hay mucho que decir, salvo que los dos eran hidalgüelos de Ariège; y que, no suscitaron más que cierta indiferencia —matizada tal vez de vago cariño— en aquella con quien compartieron sucesivamente la cama. A falta de amar mucho a sus cónyuges, Béatrice les temía mucho. Les ocultaba sus escapadas, que en vida de sus respectivos esposos eran mínimas. Tenía demasiado miedo a que la matasen, a ella o a su amante, si descubrían el pastel (I, 219; I, 234).

En todo esto no hay nada que no sea corriente. Los trovadores, buenos testigos de la erótica languedociana, han desarrollado ampliamente el tema de la malcasada. Definen al marido como un «villano celoso», avaro y cornudo, «arañando el culo de los demás», dice Marcabru,[266] mientras la mujer, si puede, «escapa a otro lado». El amor conyugal, en lo referente a los sentimientos de la esposa por el cónyuge, es considerado por los poetas de *oc* como de mal gusto. Y si hay que creerles, la mujer siempre teme que su marido le pegue o la encarcele. El largo reportaje de la «Inquisición en Pamiers» confirma que no se trata de un puro y simple tema literario: el matrimonio occitano o sudoccitano en el periodo anterior a 1340 no es, salvo por algunos simpáticos ejemplos, el lugar por excelencia de una afectividad feliz, irrigada por la leche de la ternura humana. Desde este punto de vista, Béatrice no es atípica.

En el marco de sus dos matrimonios, los afectos de Béatrice van dirigidos, más que a sus sucesivos maridos, a sus hijos, a sus hijas. Y le pagarán con la misma moneda: cuando se ve amenazada de prisión por el obispo Fournier, sus cuatro hijas, Condors, Esclarmonde, Philippa y Ava, que adoran a una madre que se ha ocupado de ellas con amor e inteligencia, derraman torrentes sinceros de lágrimas y gimen.[267]

Joven y bella esposa de la década de 1290, Béatrice tuvo una primera aventura, que no llegó hasta el final, en vida de su primer esposo. Tonto como todos los maridos (de aquel tiempo), Bérenger de Roquefort no se enteró de la cosa. Un campesino de la región de Aillon —al que siguiendo los registros volveremos a encontrar más tarde ya envejecido, casado, labrando su parcela — es el héroe bastante lamentable de este idilio abortado.

En el castillo de Montaillou, Raymond Roussel rige los asuntos domésticos del señor de Roquefort y de Béatrice, su mujer. Entiéndase que dentro de la buena «organización doméstica» occitana, Raymond no solo se encarga del trajín doméstico de esa modesta mansión nobiliaria, sino que, probablemente, también será capataz de cultivos: siembra el grano, dirige a los criados de labranza y de los campos, lleva al herrero las rejas del arado para hacerlas afilar o «volver a cargar».

Lo que ya dije de la nobleza menor montañesa puede aplicarse perfectamente a las relaciones de Béatrice con los aldeanos en general y con su mayordomo en particular. Respecto a esta castellana ocasional, que, una vez viuda vivirá en una casa muy ordinaria de Montaillou, la distancia social no es muy grande: con las mujeres de la aldea, Béatrice se calienta familiarmente al amor de la lumbre e intercambia los últimos chismes cátaros. Así pues, la campesina Alazaïs Azéma puede lanzar sin ceremonias algunas pullas a la excastellana: «Tenéis las cejas grandes, sois desdeñosa; no os revelaré lo que mi hijo hace». En ello no hay más que figuras retóricas, pero un minuto después, Alazaïs, que como a todas las comadres le gusta hacerse de rogar, no duda en decirle sus secretillos a Béatrice: «Sí, es cierto, mi hijo Raymond Azéma les lleva la comida a los hombres-buenos.[268]

Familiar, la señora de Roquefort no tardó mucho en trabar una amistad más o menos amorosa con su mayordomo Raymond Roussel. Este, que catariza como todos, invita a su patrona a marcharse con él a la región lombarda: por aquellas fechas

Lombardía es el balneario sagrado de los heréticos, las cohortes de los *perfectos* languedocianos, perseguidos en su propia región, van allí para fortalecerse en completa quietud. La buena señora de Montaillou rechaza delicadamente, pero con tenacidad, esta invitación al viaje; hace observar al mayordomo-tentador que su partida común suscitaría muchos chismorreos: «Todavía soy joven. Si me voy contigo, Raymond, inmediatamente se soltarán las lenguas. La gente no dejará de decir que nos hemos ido de la comarca para satisfacer nuestra lujuria».[269] Sin embargo, la idea de este viaje excita a la castellana; piensa, por tanto, en una solución transaccional: le apetece partir con Raymond, pero acompañada de algunas dueñas cuya presencia salvaguardará su reputación de mujer honesta. Raymond Roussel no rechaza esta solución, e incluso llega a hacer que dos mujeres de la región se entrevisten con Béatrice para proponerle ir con ella a Lombardía (I, 222). Estas dos personas —el hecho es notable— están aliadas a la *domus* de los Clergue: una, Alazaïs Gonela, es amante de Guillaume Clergue, hermano del cura. La otra, Algaia de Martra, es hermana de la vieja Mengarde, madre de Pierre Clergue. La gestión de las dos potenciales dueñas —¡en modo alguno blancas como la nieve!— no da buen resultado. Pero vale la pena que la señalemos porque representa la primera aparición del clan de los Clergue en la vida de Béatrice.

Raymond Roussel, como más tarde Pierre Clergue, es un campesino buen decidor. Entrevera sus bromas sobre los proyectos de partida con algunas frases de metempsícosis algo verdes: le explica a Béatrice (encinta), que lo escucha con interés,

> […] cómo el alma futura de un niño por nacer puede entrar en el feto que se encuentra en el vientre de una mujer por cualquier parte del cuerpo de esta mujer (I, 220).
>
> —¿Y por qué en estas condiciones no hablan los bebés cuando nacen, si heredan como decís almas viejas? —pregunta con ingenuidad Béatrice a su amador.
>
> —Porque Dios no lo quiere —responde Raymond Roussel, que tiene respuestas para todo.

Hasta allí todo está dentro del orden y de la mejor tradición de los trovadores, buenos conocedores de la etnografía regional. La joven y hermosa dama de Montaillou tiene un «amante» que procede, como debe ser, de un medio social inferior al suyo. Raymond, en este caso, es a la vez aldeano y no noble. De este modo, Béatrice participa —sin que teorice para nada sobre el tema — en la democratización amorosa que, de «pequeña gran dama» a bajo personaje, constituye uno de los temas esenciales de los poetas de *oc*. Junto a un amante «paciente, cumplimentero y discreto» que realiza a su lado servicios respetuosos y tentadores, Béatrice desempeña un papel de inspiradora y de Egeria, educada a su vez por el amador. La herejía proporciona a Raymond un medio maravilloso de requebrar y de hacerse valer. En estas condiciones todo habría pasado del mejor modo posible, y el propio esposo Bérenger de Roquefort no habría encontrado nada que decir, si Raymond hubiera seguido siendo ese enamorado de Cuaresma, «ese amante de esmeralda y de sardónice» que Marcabru deseaba a toda mujer verdaderamente cortejada. (Según el *Bréviaire d'amour*, la esmeralda simboliza el rechazo de los instintos sexuales, y el sardónice, la humildad casta).[270] Por desgracia para él, Raymond Roussel quiso jugar al gran juego de dormir con la mujer amada, ese juego que proporcionó a la lírica occitana uno de sus temas esenciales. «Querría —dice Bernard de Ventadour— encontrarla sola, dormida o fingiéndolo, para robarle un dulce beso porque soy indigno de pedírselo»[271].

Una noche —cuenta Béatrice—, Raymond y yo habíamos cenado juntos. El entró luego, a escondidas, en mi dormitorio, y se deslizó bajo mi cama. Mientras tanto, yo había ordenado las cosas de la casa. Luego me acosté. Todos los de mi casa dormían y yo también. Raymond salió entonces de debajo de mi cama, y en camisa se instaló en ella. Comenzó a hacer como si quisiera acostarse carnalmente conmigo. Y yo exclamé:

—¿Qué pasa?

A lo que Raymond me dijo:

—Cállate.

A lo que yo respondí:

—¡Eh, so palurdo! ¿Cómo voy a callarme?

Y me puse a gritar y a llamar a mis sirvientas que dormían cerca de mí, en otras camas, en mi habitación. Y les dije:

—Hay un hombre en mi cama.

Raymond salió de repente de mi cama y de mi habitación [...] Algún tiempo después, dejó el servicio de nuestra casa y se volvió a su *ostal*, en Prades. (I, 222).

De este modo, en el instante supremo la castellana encontró su «conciencia de clase», algo embotada durante la duración del largo *flirt* que había precedido a la audaz ofensiva del mayordomo. Expulsó al campesino de su lecho. No quiso hacer, Marcabru *dixit*, «como la galga que se entrega a un gozque».[272] Lo cual no le había impedido dejarse hacer la corte, durante semanas, que no el amor, por su intendente.

Mas todo tiene un fin, incluso el idilio relativamente platónico de una castellana con un campesino. *Exit* Raymond Roussel. Entra Pathau.

Este Pathau es un bastardo, pero primo de Pierre Clergue. Pertenece a una familia encopetada de la aldea. Aunque no es noble. Pathau no perderá el tiempo. Con las mujeres emplea el proceder caballeresco que practicaba ya su lejano compatriota Guillermo de Aquitania. Para el gusto del bastardo, Béatrice no es más que una «yegua»: «se la monta, se la hace sentir la espuela».[273] Sin preocuparse, Pathau Clergue, en vida del propio Bérenger de Roquefort, viola a Béatrice. Por lo visto, los rayos del castellano asustaban poco a este valiente palurdo. Añadamos que la «violación» no fue traumática hasta el último grado. Cuando Bérenger murió, Béatrice, disponible en adelante, viuda y como tal descendida un punto en la escala social, sin más se va a vivir en concubinato con el sátiro de Montaillou, que poco antes la había forzado sin vergüenza en el castillo. «Pathau, desde entonces, me mantuvo públicamente como amante», confiesa ante el obispo Fournier, que la interroga sobre su vida privada.

Sin embargo, el tal Pathau no es más que un intermedio; el verdadero, el gran «plan», en tiempos de la primera viudedad de Béatrice, es el primo de Pathau. Es el cura Clergue. La relación de Pierre con la excastellana es un interminable amor de sacristía: comienza en el confesonario. Y termina en la iglesia donde Pierre Clergue, en su perversidad, durante una noche negra, hará disponer el lecho de su amante.

Al principio, Béatrice no era más que una penitente entre otras. Desde hacía mucho tiempo frecuentaba a las gentes del clan Clergue, y pasaba con ellos largas veladas de vida social al amor de la lumbre (I, 235-237). Un día va a confesarse al cura de su parroquia, detrás del altar de la Virgen. Pierre no le da tiempo de confesar sus pecados. Se le declara: «Me gustas más que ninguna otra mujer en el mundo». La besa apasionadamente. Ella se marcha al punto, muy pensativa, sobrecogida, pero no indignada…

No es más que un principio: Clergue se toma tiempo para su hermosa conquista. Una conquista, por lo demás, en la que no se trata de amor-pasión, sino solamente de deseo y de cariño recíprocos. En efecto, los sentimientos mutuos de Béatrice y de Pierre se expresan mediante el verbo *diligere* (querer); en cambio, la pasión recíproca que más tarde empujará a la excastellana y a Barthélemy Amilhac el uno hacia el otro exigirá que los escribanos del registro de Jacques Fournier empleen las palabras latinas *adamare* y *adamari*, que expresan el amor-pasión.

Tras un cortejo de duración normal, que va de la Cuaresma a principios de julio, Béatrice sucumbe finalmente al encanto y a la elocuencia del cura: Pierre es un decidor temible, en la mejor tradición de lo que más tarde será la elocuencia meridional. Durante la octava de San Pedro y San Pablo, un verano de finales del siglo XIII, «ese hermoso verano lleno de recursos que hacer nacer el libertinaje»,[274] Béatrice se entrega a Pierre. Se convierte para él en una amiga dócil; a fin de complacerlo, ella llegará has-

ta el sacrilegio: se acuesta con él la noche de Navidad y, como hemos visto, también en una iglesia de aldea. Dispuesta a todas las temeridades, a pesar de su natural reserva, Béatrice se sitúa en la línea directa de las amantes más audaces de la literatura de *oc:* la Dama de la Serre, Brunissende, Flamenca, la Dama del Loro, Floripar…, y otras mujeres, tan semejantes a las enamoradas reales que vivieron en Occitania.[275]

Por lo poco que sabemos de ella, la relación de Pierre con Béatrice resultó agradable para ambos. Durante dos años los amantes se encontraron en la clandestinidad (?) tanto como les fue posible, dos o tres noches por semana, y se unían, en una sola noche, «dos veces o más».[276] En la cama, al amor de la lumbre, junto a la ventana, Béatrice despiojaba a Pierre con un gesto en el que se mezclaban la preocupación por una limpieza rudimentaria y los cuidados de un cariño habitualmente ritualizado. En cuanto a Pierre, le soltaba a Béatrice discursos alternos de sociología familiar, de teología albigense y de contracepción mágico-práctica.

Sin embargo, dos años después, Béatrice rompe con él, en el momento preciso. La excastellana se siente embaucada intelectualmente en todos los frentes por la poderosa dialéctica del cura cátaro. Tiran de ella desde todos los lados: a la izquierda la solicitan las montañas heréticas, donde están sus amores y sus amigos; a la derecha, siente la atracción de la baja región nuevamente católica; cede a la seducción de las llanuras, donde resplandecen las perspectivas halagüeñas de un segundo matrimonio y cae bajo la influencia de las prédicas de los Hermanos menores y por los insistentes discursos de su hermana Gentile, católica beata. Béatrice tiene, pues, que escoger: desde cierto punto de vista sigue considerando a Pierre un hombre bueno, estimable, competente. Pero desde su punto de vista de hija piadosa, que en su juventud ofrendaba cirios de color a la Santísima Virgen, Pierre es el diablo (I, 223). Este diablo comparte su cama, la asalta con ar-

gumentos cátanos, y por culpa suya corre el riesgo de terminar un día en las llamas de la hoguera, a la espera de las del infierno. Entonces, la joven viuda se cansa de esta lucha con Satán, muslo contra muslo.[277] Decide dejar al cura y bajar a la llanura para casarse allí con el noble Othon de Lagleize. Y esto, a pesar de los reproches de sus amigos de la región de Aillon, con Pierre a la cabeza: en efecto, todos le suplican a la excastellana que no se desplace a la baja región, allí no podrá sino perder su alma entre los lobos y los perros de la Iglesia romana. «Os hemos perdido; queréis bajar entre los lobos y los perros», le reprochan a Béatrice, popular en las aldeas, las gentes de Prades que van a verla en delegación.[278]

Mas la joven se niega a ceder a las afectuosas solicitudes de sus amigos. Va a radicarse en Crampagna, en Dalou, luego en Varilhes; estas localidades, situadas a quince o veinte kilómetros al norte y en la zona baja de la región de Aillon, corresponden a los diversos domicilios de su nuevo esposo, Othon de Lagleize, cuyo nombre en francés termina por convertirse simplemente en Othon de l'Eglise. En estas condiciones, las relaciones de la nueva «Béatrice de l'Eglise» con Pierre Clergue se tornan episódicas. Siguen profesándose afecto. Incluso una vez el cura, que se hace pasar por un sacerdote de Limoux, va a buscar a su antigua amante a la casa de Dalou. Allí, «sus cuerpos se juntaron», en la bodega, mientras una criada vigilaba desde la puerta (I, 239). Pero en lo sucesivo los dos amantes solo mantendrán relaciones espirituales, marcadas, durante la segunda viudedad de Béatrice, por una visita casta y breve en el curso de la cual Pierre le pedirá a su examiga noticias de su corazón; más tarde, él le hará llegar un último regalo, un vaso grabado, y azúcar o *zaccara* de la tierra de los sarracenos. Pequeños regalos, pequeñas atenciones que prueban que el cura no tenía el alma de piedra: había sabido «ordeñar el amor a partir del deseo»,[279] y despertar en su amiga una confianza basada en la sinceridad del corazón verdadero.[280] En

adelante, Béatrice no será para él más que una princesa lejana que hará realidad la frase de Jaufré Rudel: «Es dulce el canto de los pájaros que viene de lejos.[281]

Pero una vez que Béatrice ha pasado, Clergue se aleja cada vez más de este modelo romántico: ¿remedio a la melancolía, o lubricidad creciente de un cura que envejece? Sea como fuere, lo vemos volverse más veleidoso y más variable que nunca, y hacer el amor «a calzón quitado»[282] con las mujeres de Ax-les-Thermes y de Montaillou: las seduce con su encanto, (?) y más todavía con su poder y sus amenazas.

De pronto, los dos años que Béatrice pasó en compañía de Clergue suscitan en ella muchas nostalgias y los deseos del tiempo recobrado. Su segundo matrimonio no le aporta más satisfacciones afectivas que el primero; no está decepcionada por ello, pues de estas segundas nupcias no esperaba más que una posición en la vida. En cualquier caso, se muestra fiel esposa de Othon de Lagleize, a excepción de un único capricho en la bodega, motivado por los encuentros furtivos con Pierre Clergue (I, 239). Othon muere poco después. Béatrice queda disponible de nuevo para la importante aventura. E incluso (una golondrina no hace verano) para la gran pasión.

El segundo amante de la excastellana también es cura. Es un modesto coadjutor de parroquia, aunque no tan lamentable: más adelante, Bernard Clergue, ya encarcelado, lo interpelará respetuosamente y le dará el título de «señor cura». Barthélemy Amilhac, sin embargo, no es más que una pálida imitación de Pierre Clergue, no le llega al tobillo a su modelo. Libertino, en esta ocasión, no es cátaro. Se hará chivato solo a la fuerza y por coacción. Pero lo hará sin remordimiento.

Fue en la aldea de Dalou donde Béatrice, viuda por segunda vez, trabó conocimiento con Barthélemy: ella lleva a Ava y a Philippa, sus hijas, a la escuela donde el coadjutor las instruye.

Ya algo avejentada («le había llegado la menopausia»), Béatrice se enamora con un amor apasionado, definido por el verbo *adamare*, del joven cura. Se echa en sus brazos.

> Fue ella quien me hizo las primeras insinuaciones —contará más tarde Barthélemy Amilhac—; cierto día en que yo acababa de enseñar a mis alumnas, entre las que estaban Aya y Philippa, Béatrice me dijo:
>
> —Ven esta noche a mi casa.
>
> Cosa que hice.
>
> Cuando llegué a su casa, la encontré sola. Le pregunté:
>
> —¿Para qué me quieres?
>
> Y ella me dijo:
>
> —Te amo: quiero acostarme contigo.
>
> Y yo le respondí:
>
> —De acuerdo.
>
> Inmediatamente hice el amor con ella en la antesala del *ostal*. Y luego, la poseí a menudo. Pero nunca de noche. Siempre de día. Esperábamos a que las hijas y la criada de Béatrice se ausentaran de su casa. Y entonces cometíamos el pecado carnal. (I, 252).

Apasionada, capaz de ser audaz con aquel a quien ama, Béatrice merece las palabras que Baudelaire utilizará para el caso de Emma Bovary (tan diferente, por lo demás, de la excastellana: el planissolismo no tiene nada que ver con el bovarysmo). «Y sin embargo —escribe Baudelaire—,[283] y sin embargo, Emma se entrega. Se entrega magnífica, generosamente, a tipos que no son sus iguales [...] En el estrecho recinto de la aldea, persigue el ideal. Es César en Carpentras». Béatrice ama apasionadamente a Barthélemy, este ama apasionadamente a su amante: «*Beatrix Bartholomeum nimis adamabat... et ipse dictam Beatricem adamabat*» (I, 249, 256). Desde luego, el coadjutor no es más que un débil, incluso un cobarde, indigno de su amiga (terminará por abandonarla, en parte porque está vieja, y, sobre todo, porque teme ser acusado junto con ella de herejía). Lo que ella ama en él, quizá llena de ilusiones respecto a este segundo amante, es la dulzura y la lubricidad del cura, más tierno y más deseoso que los demás

hombres y que los simples laicos. En uno de esos momentos de verdad, Béatrice arroja esta idea al rostro de Barthélemy:[284] «Vosotros los curas, los priores, los abades, los obispos, los arzobispos y los cardenales sois los peores. Pecáis más del pecado de la carne, y deseáis más a las mujeres de lo que lo hacen los demás hombres [...]». Y Barthélemy declara filosóficamente (a guisa de comentario a las palabras de su amante): «Béatrice trataba de justificarse por el hecho de que cometía conmigo el pecado de la carne». Es cierto que Béatrice se había hecho cierta idea de los curas. Sufría de presbiterastia. Tan pronto amaba al joven Amilhac como lo acusaba —igual que las beatas de Loudun abruman a su seductor Urbain Grandier— de haberla embrujado: «Jamás cometí el pecado de brujería —declara un día—. Pero creo que el tal cura Barthélemy usó conmigo algún maleficio, porque yo lo amaba demasiado apasionadamente; y, sin embargo, cuando lo conocí, ya me había llegado la menopausia» (I, 249).

La continuación de una aventura iniciada con tanta fogosidad no carece de energía ni de color. Desde que Béatrice se ha convertido en amiga del coadjutor, en Dalou, aborrece los comadreos, chismes infames y extrañas murmuraciones que hacen correr a su costa, con el cura a la cabeza, los *lauzengiers* o calumniadores de la parroquia. En efecto, a estos no les importa burlarse delante y detrás de ella.[285] Por otra parte, la infortunada es víctima de las molestias de sus hermanos que, como buenos occitanos que son,[286] se erigen en paladines de la flaca virtud de su hermana. Béatrice tiene miedo de que la maltraten; piensa, pues, en trasladar a su amante y su romance a la región de Palhars: Palhars es una diócesis perdida de los Pirineos, situada entre Aragón y Comminges-Couserans. Hacia el 1300, los curas de esta diócesis, siguiendo la tradición pregregoriana y nicolaíta, aún están autorizados *de facto* a vivir en compañía de sus amas, concubinas o *focarias*. Basta con que el obispo de la citada diócesis conce-

da el permiso de vida en común a cambio de la *mordida* que los amantes le entregan. En estas condiciones, Béatrice, cargada con sus ropas y con treinta libras tornesas, decide marcharse al Palhars; se dirige a Vicdessos, donde Barthélemy debe reunirse con ella. Desde ahí, los dos se dirigen a la región de Palhars: un cura-notario los «casa», pero sin bendición. Allí cohabitan un año en la misma *domus*, sin escandalizar a nadie. Subsisten. Viven de las treinta libras tornesas que han servido de dote a la excastellana. Barthélemy descubre poco a poco el pasado catarizante de su amante. Siente miedo. A continuación vienen las peleas conyugales. «Maldita vieja, herética», le grita el coadjutor. Rompen.

En adelante ya no volverán a encontrarse hasta la víspera de ser encarcelados. Barthélemy se gana su pan: se emplea aquí y allá como coadjutor o como párroco de campo o de montaña. Béatrice, que ya sufre el acoso de la Inquisición, busca otra vez la ayuda de su antiguo amigo. De nuevo, como antaño hiciera con el cura Clergue en la bodega de Dalou, hace el amor con el modesto coadjutor en una viña, mientras su fiel sirvienta, que esta vez se llama Alazaïs, se encarga de la vigilancia. La continuación de su aventura corresponde al obispo Fournier, que encarcela a la excastellana y al joven cura. Un año más tarde ordenará su libertad el mismo día (4 de julio de 1322). Ella, llevando dobles cruces amarillas. Él, sin cruces.[287]

10
LAS UNIONES PASAJERAS

Béatrice y sus amigos de la casa Clergue no son los únicos a quienes se puede citar en una monografía sobre la sexualidad aldeana. Por encima de los excesos de una gran *domus*, es cierto que existe en Montaillou, y más generalmente en la población fuxea, una *relativa* libertad de costumbres. Digo bien: relativa. Esto es así simplemente porque dichas costumbres, sin ser anómicas, están algo más relajadas hacia 1320 de lo que lo estarán en los siglos XVII y XVIII, cuando lleguen hasta el último rincón de las aldeas los castos rigores de la Contrarreforma, aplicada con gran resolución a golpe de báculo episcopal y de pescozones paternalistas, a golpe de visitas diocesanas y de control policíaco por parte de los curas. En el mismo Montaillou, hacia 1300-1320 (dejando a un lado las calaveradas del cura), tenemos documentadas al menos cinco o seis parejas ilegítimas. La lista no es limitativa: si se compara esta cifra con la cincuentena de matrimonios (legítimos o no) con que a lo sumo debió de contar la parroquia durante las dos primeras décadas del siglo XIV, el resultado es un 10 por ciento de «falsos matrimonios», por lo menos… Monseñor Colbert, el obispo jansenista de Montpellier, cuyas visitas pastorales estudié hace quince años, se hubiera quedado pasmado en 1700 ante una proporción tan elevada. Desde una óptica de estricto rigorismo, el hecho especialmente grave es que en 1310 estamos ante una serie de amancebamientos de los que se alardea sin vergüenza: en la aldea, se «tiene públicamente» o se «mantiene públicamente» una concubina (I, 238). Hacia 1705-1710, por el contrario, tendrán mucho cuidado en ocultarse para evitar las iras del cura y los chismes de las beatas. Pero

también es cierto que hacia el 1300, en Montaillou, es el propio cura quien da mal ejemplo. ¡Y «sin complejos»!

Ya hemos visto, por otra parte, que en los pastos y no solamente en la población, los pastores privados de cónyuge no dejan de mantener a una amante cuando pueden. Y ahora, una observación más general: allá por la década de 1310 encontramos a una pareja que practica ostensiblemente la vida en común. En este caso se producen reacciones no muy distintas de las actuales en una coyuntura análoga. «Esas personas, ¿están legalmente casadas, o solo arrejuntadas?». Tal es la pregunta que se hace, sin que por lo demás le sorprenda, Guillaume Escaunier, oriundo de Ax-les-Thermes, durante un viaje que realiza a Limoux: «En la casa de Martin François, en Limoux, encontramos a una mujer que debía de ser la esposa del tal Martin, a no ser que fuese su concubina, dado que era mantenida por él de forma continuada en la casa» (II, 12). Debo añadir que a nadie, entre los interlocutores de Escaunier, parece preocuparle demasiado la incertidumbre que pesa sobre el estatuto legal de la compañera de Martin François.

Sin dejar de existir, el sentido del pecado carnal está menos desarrollado en zona fuxea de lo que lo estará más tarde, en la Edad Moderna, en una sociedad ariegense en vías de moralización. Como hemos visto, para Arnaud de Verniolles la sodomía no es una falta más grave que la fornicación simple; pero para Grazide Lizier de Montaillou y para Pierre Vidal de Ax-les-Thermes, la propia fornicación simple no es pecado. Con tal de que agrade a los dos participantes, y también, según Pierre Vidal, con tal de que el participante masculino la remunere con un precio justo. Si lleváramos la lógica de estas equivalencias sucesivas hasta el extremo, *ad absurdum*, situándonos en el estricto punto de vista de la no culpabilidad, obtendríamos la siguiente ecuación:

Por supuesto, no se trata de llegar hasta ahí… pero esta audaz extrapolación, obtenida a partir de las palabras de los propios autóctonos, da la medida de las tolerancias sexuales, importantes aún en el siglo XIV, pero que se encogerán como piel de zapa en la edad clásica, y que no volverán a expandirse tímidamente hasta los siglos XIX y XX, con la nueva permisividad, por lo demás relativa, de la época contemporánea.

En Montaillou, la permisividad de comienzos del siglo XIV es modesta, minoritaria, pero irrefutable. Se manifiesta, como acabamos de ver, en el liberalismo sexual de las teorías populares, e implica asimismo un liberalismo en la práctica, concretada en la existencia habitual de parejas irregulares. Béatrice de Planissoles, viuda de sus primeras nupcias, y el bastardo Pathau Clergue viven públicamente amancebados en pleno Montaillou, sin que tal amancebamiento suscite la ira de nadie. A lo sumo dará lugar a algunas maledicencias. Gauzia Marty, que será la mujer del otro Bernard Clergue (el homónimo del baile), fue durante algún tiempo concubina de Raymond Ros, de Montaillou, «cuyos huesos serán quemados, como herético, después de muerto» (I, 459). Raymonde Testanière, llamada Vuissane, es amante de Bernard Belot; tiene dos hijos de él, uno de los cuales también se llama Bernard. Trabaja duro en la casa de su amante-patrón, como amiga oficial y sirvienta de hecho. Esta relación pretende ser, desde el punto de vista de la dama, matrimonio a prueba: «Yo pensaba —contará más tarde al inquisidor— que Bernard Belot me tomaría por mujer, y por ello trabajaba duramente haciendo todo lo que podía en su casa». Finalmente, la Testanière quedará decepcionada con respecto a esta esperanza. Arnaud Vital, el zapatero encantador, que como pago por los buenos consejos que le da a Vuissane, un día tratará de violarla, no deja de explicarle el porqué de esa decepción conyugal: «Incluso si fueras tan rica

como cualquier otra mujer del condado de Foix, Bernard no te tomaría por esposa, porque no tienes su fe [la de los heréticos]; solo se trata de que él pueda tener confianza en ti» (I, 456).

Entre otras cosas, este texto de Arnaud Vital, buen sociólogo de nuestra aldea, proporciona una de las claves de la frecuencia del concubinato en Montaillou: en este grupo humano el concubinato representa una operación difícil; eventualmente implica sentimientos amorosos por parte del pretendiente hacia su futura; además, y a ser posible, esperanzas dotales de fortuna, aunque sea relativa, por parte de la mujer; y finalmente, *last but not least*, acuerdo de las conciencias. Enfrentados a estas drásticas condiciones, muchos montalioneses prefieren entregarse, al menos en una primera época, a las facilidades públicas del concubinato.[289]

Otra pareja ilegítima: la que forman durante el tiempo de una unión provisional Alazaïs Guilhabert (hija de un ganadero de Montaillou) y Arnaud Vital, zapatero-satélite de la casa de los Belot, en cuya ruta sembrada de aventuras acabamos de cruzarnos: «Yo sentía mucho cariño por Arnaud, con el que había establecido una familiaridad deshonesta —declara Alazaïs Guilhabert—; él me había instruido en la herejía, y yo le había prometido ir a ver a mi padre para que consintiera en que mi hermano menor [muy enfermo] fuera heretizado» (I, 413 y 410-413).

La agreste relación de Alazaïs no carece de interés moral y psicológico: de la noche a la mañana, la examiga del zapatero cátaro concederá que su aventura con este hombre era discutible (deshonesta) moralmente. Pero, al principio, Alazaïs no consideraba este vínculo ilegítimo ni vergonzoso, ni digno de ser ocultado: Arnaud Vital seguía estando en tratos de amistad (es decir, como buen consejero) con Allemande Fauré, madre de su amante.[290]

Debe observarse además que la aventura de Alazaïs procede de un verdadero amor; este amor es en realidad de inclinación más

que de pasión, puesto que la heroína, para describirlo, emplea el verbo *diligere* (querer) y no *adamare* (amar apasionadamente). Pero en este terreno, y tratándose de otras parejas ilegales, Montaillou autoriza las variantes más apasionadas: Béatrice de Planissoles, por ejemplo, vivirá una auténtica pasión, ardiente a más no poder y pagada con la misma moneda, con el coadjutor que entretendrá su segunda viudedad.

Nuestras cuatro monografías anteriores sobre falsos matrimonios en Montaillou están incompletas. En efecto, cabría añadirles algunos episodios suplementarios, y también, en bloque, las distintas escapadas del cura Clergue. Me limitaré a señalar, con relación a las cuatro parejas antes mencionadas, que tales calaveradas de juventud no impiden en modo alguno que las cuatro damas en cuestión encuentren marido, e incluso un buen marido más tarde. No caen en el dominio público, sino que… ¡se casan! Béatrice de Planissoles, tras su concubinato con Pathau y su palpitante aventura con el cura Clergue, se casará con Othon de Lagleize, que vive en la región de más abajo. Lejos de constituir un signo de decadencia, este descenso al valle representará para la excastellana, que nada tiene de cisne blanco, una cuasipromoción social. En cuanto a Gauzia Marty, Alazaïs Guilhabert y Vuissane, cuyas peregrinaciones más o menos afortunadas sobre el mapa de la Ternura en Montaillou hemos relatado anteriormente, se casarán más tarde con tres agricultores muy honorables de la región de Aillon: sus nombre son, respectivamente, Bernard Clergue (homónimo del baile), Arnaud Fauré y Bernard Testanière.

Cabe observar que los amantes de estas damas eran la mayoría de las veces cátaros y muy decididos en la herejía,[291] al igual que Martin François, quien según toda apariencia vivía en concubinato con una mujer en Limoux, y debía de complacerse oyendo predicar en su propia casa a los Authié sobre el siguiente tema: «el matrimonio no es nada» (II, 12-13). En última instancia, el

catarismo era muy tolerante con los amancebamientos. Al menos, tal como lo comprendían en Montaillou: despotricaba de la institución conyugal en su legalidad; reservaba solo a los *hombres-buenos* la estricta abstinencia del sexo; dejaba *de facto*, si no *de iure*, la mayor libertad de costumbres a los simples creyentes; y todo ello en virtud de la célebre máxima, ubuescamente interpretada por Pierre Clergue: «puesto que todo está prohibido, todo está permitido».[292] Una vez dicho esto, haríamos mal explicándonos las conductas y las costumbres sexuales del alto Ariège en la época de Jacques Fournier mediante la implantación local de una ideología heterodoxa, por tentadora que sea. El cura Amilhac nada tenía de herético, y sin embargo era casi tan fornicador y concubino como Pierre Clergue, albigense y agente doble. Desde luego, la herejía no hizo nada por limitar el concubinato en Montaillou, quizá incluso lo alentó. Pero es seguro que no lo creó ella. Lo encontró allí mismo, preexistente a su llegada. Prosperaba desde hacía mucho tiempo. Extraía sus justificaciones, primarias o secundarias, del genio de la etnia; del alto precio de las dotes; de la dificultad del matrimonio, y de la imperiosa obligación en que se hallaban de no desintegrar la *domus* familiar mediante nupcias inconsideradas y costosas. La herejía no había sido una razón más para los «casados por la puerta falsa». Estos florecían abundantemente en el sector de los Pirineos que no había sido infectado por la ideología de los *hombres-buenos*, y donde se ignoraba todo o casi todo del catarismo. Por ejemplo, en la diócesis de Palhars los curas llevaban desde hacía mucho una vida plenamente satisfecha en compañía de sus concubinas, con la bendición del obispo local. En cuanto a los sencillos campesinos, el concubinato se integraba, sin ningún perjuicio, en su sistema de explotación agrícola o doméstica: una criada era al mismo tiempo una amiguita. De ese modo, ella se afanaba más, engolosinada por falsas promesas de matrimonio: ¡ganancia doble! Y, a la inversa, un agricultor labraba de buena gana el campo de su

amante. Actuaba así por amor, o simplemente por rutina de comunicación de las tierras en el plano de la pareja.[293]

Los concubinatos montalioneses van acompañados de precauciones anticonceptivas más o menos eficaces: en efecto, la sexualidad de los regímenes muy antiguos implicaba un doble sector del amor: la limitación de los nacimientos, por motivos lógicos, era más buscada por los amantes de lo que lo era por los esposos. Béatrice de Planissoles, por ejemplo, al principio de su relación está obsesionada con Pierre Clergue por la perspectiva de un embarazo ilegítimo: «¿Qué haré si me quedo encinta de vos? —le dice al cura—. Quedaré confusa y perdida».[294]

Clergue tiene respuestas para todo. No es solo perverso, sino también un poco mago, como lo son, por lo demás, con más frecuencia de lo que quisieran, los curas de antes de la Reforma y de antes de la Contrarreforma.[295] Él tranquiliza inmediatamente a su hermosa amiga, que también es un poco bruja…: la informa de que posee una hierba especial que sirve de anticonceptivo, a la vez masculino y femenino (nótese que Pierre Clergue, cura de origen auténticamente campesino, domina las motivaciones e incluso la técnica, quizá ilusoria, de un control de natalidad que ciertos historiadores consideran equivocadamente típico de la élite urbana. La obsesión domiciliaria de este cura, tan preocupado por la inquebrantabilidad de la *domus*, sin duda tiene algo que ver con su tendencia al rechazo de la procreación). «Tengo cierta hierba —le dice Pierre a Béatrice—. Si el hombre la lleva cuando mezcla su cuerpo con el de la mujer, él no puede engendrar ni ella concebir». Como genuina hija del campo y de los establos queseros que es, a pesar de su noble extracción, al momento Béatrice le sugiere a su amante una comparación tópica: «¿Y de qué clase es esa hierba? —le pregunta a Pierre (I, 244)—. ¿Se trata de la que los vaqueros ponen en la marmita de la leche cuando le han echado el cuajo, para impedir que la leche se corte durante el tiempo que esa hierba esté en la marmita?».

La alusión al cuajo es pertinente: el cuajo de la leche bebido tres días antes de las reglas era tenido por anticonceptivo desde Dioscórides, y también según Magnino de Milán, su continuador en el siglo XIII.[296] Béatrice, que se remite en este punto a las tradiciones folclóricas de los vaqueros del Ariège, no hace más que invertir, sin saberlo, las viejas metáforas de los médicos helénicos o milaneses. Ella no considera el cuajo como anticonceptivo, sino como el equivalente de lo que hace que se corte la leche de las vacas o la semilla del hombre, y que, en consecuencia, fabrica bien el queso o bien el feto, según sea el caso. La hierba mágica de Pierre Clergue impide esa solidificación de la leche o del esperma, es anticoagulante, y, por tanto, anticonceptiva.

A propósito de la «hierba» en cuestión, más adelante Béatrice da algunos detalles:

> Cuando Pierre Clergue quería conocerme carnalmente —cuenta ella—, él llevaba [esa hierba] envuelta en un trapo de lino, del grosor y del tamaño de una onza, o de la primera falange de mi dedo meñique. Y tenía un hilo largo (o cuerdecita) que me pasaba por el cuello mientras hacíamos el amor; y esa cosa-hierba descendía por el cabo del hilo entre mis senos, y hasta el orificio de mi estómago [*sic*]. Cuando el cura quería levantarse para dejar nuestra cama, yo quitaba la cosa de mi cuello y se la devolvía. Sucedía que a veces en una sola noche quería conocerme carnalmente dos veces o más; en ese caso, el cura me preguntaba antes de unir su cuerpo al mío:
>
> —¿Dónde está la hierba?
>
> Yo la encontraba fácilmente gracias a la cuerdecita que llevaba al cuello: yo ponía aquella «hierba» en su mano, y entonces él mismo la ponía en el orificio de mi estómago, siempre con el hilo entre mis senos. Y así es como él se unía carnalmente conmigo, y no de otra manera.

El objeto utilizado, luego sutilizado, en este juego de amantes que no carecía de gracia, ¿era un puro y simple amuleto mágico? ¿O bien una especie de pesario, como podría indicar la fórmula oscura, relativa al orificio del «estómago»? Lo ignoro. Lo único cierto es que esta hierba era «eficaz», o al menos, lo cual equivale

a lo mismo, Béatrice estaba convencida de la eficacia del «truco» de Clergue.

Clergue utilizaba el miedo y el rechazo del embarazo, sentimientos muy fuertes en su amiga, a fin de unirse mejor con ella gracias a las virtudes del anticonceptivo milagroso:

> Cierto día —prosigue Béatrice— le hice una petición al cura:
>
> —Déjame tu «hierba» en depósito permanente.
>
> —No —me respondió—, no lo haré, porque si lo hiciera podrías unirte carnalmente con otro hombre, evitando, gracias a la hierba que yo te habría confiado, quedar encinta de él.
>
> El cura decía esto —observa Béatrice, soñadora— por celos de Pathau, su primo hermano, que le había precedido como mi amante.

Por tanto, Pierre Clergue y sus émulos de Montaillou creen que la anticoncepción, o lo poco que de ella conocemos, es un medio de unirse personalmente a una mujer para así defenderse de los embarazos, y no un procedimiento para liberar a la mujer en cuanto tal. Béatrice no se indigna, por lo demás, ante este sometimiento masculino. Eva del siglo XIV pirenaico, vive siempre en la adanocracia.

El temor de dar a luz un hijo ilegítimo responde a una preocupación general, muy presente en la cultura occitana. Una preocupación de gran peso entre la nobleza, de la que forma parte —pese a todo— Béatrice de Planissoles: en efecto, calificado automáticamente como *pequeño patán*, o como *hijo de patán*, el bastardo envilece la noble raza de la mujer en cuyo vientre se concibe. Y sobre todo, tara esencial, la herencia del marido se ve desviada de esa forma hacia un linaje clandestino que nace de las obras del amante. «Los maridos acarician a los pequeños bastardos y se imaginan que están rodeando a sus hijos de cuidados afectuosos». Marcabru es muy taxativo sobre este punto, y otros trovadores como Cercamon y Bernard Marti no le van a la zaga. [297] Esta preocupación era ciertamente una de las razones por las

que a veces los poetas de *oc* proponían los modelos platónicos del amor extraconyugal. Con estas teorías que predicaban, la castidad cariñosa de la cama para dos,[298] no había que temer embarazos indeseados. Sin embargo, lo cierto es que en la práctica, los bastardos de altos vuelos abundaban en la nobleza fuxea.[299] Pese a estos «deslices» inevitables, los nobles, por su horizonte cultural y de linaje, en principio seguían siendo hostiles a la ilegitimidad, pues comprometía la pureza de sangre, ya muy precaria. La propia Béatrice se hace eco lejano de la misma idea cuando se confiesa «confusa y perdida» ante la idea de quedar embarazada del cura Clergue. Este, en cambio, era de extracción aldeana, no noble e incluso campesina: pensaba según valores que ya eran más laxistas. Desde luego entendía las razones de su hermosa compañera y de su linaje. Sabía bien que el padre Planissoles enrojecería de vergüenza ante la idea de ver a su hija viuda embarazada extramatrimonialmente: «No quiero embarazarte durante el tiempo que viva tu padre Philippe de Planissoles —le decía Pierre Clergue a Béatrice— porque le daría demasiada vergüenza (I, 244-245). (La vergüenza, como se verá, es una de las principales «palancas» de la moral ariegense de esa época).

No obstante, ese padre molesto no es eterno. Cuando se haya consumado su desaparición, Pierre considera sin desagrado la idea de hacerle un hijo a su amante. «Después de la muerte de Philippe me gustaría dejarte embarazada», le dice a esta (I, 245). Una vez borrado el control del linaje noble mediante la muerte quizá próxima del padre de su amiga, Pierre proyecta volver a su escala de valores campesinos, tolerante con la procreación de los bastardos.

Bastardos, sí los había en Montaillou.[300] Más, en proporción, de los que habrá en las épocas clásicas, pues los procreaban en mayor número. Y además, cuando estaban a punto de nacer, no cayeron en la cuenta de hacer lo que se sí harían más tarde: exportarlos a la ciudad. Solo ocasionalmente se recurría a esta for-

ma diferida de infanticidio, consistente en ponerles una nodriza (sin embargo, véase el caso de Raymonde Arsen: deja a su propio hijo bastardo con una nodriza, para convertirse en sirvienta en el *ostal* de los Belot, donde cuidará ocasionalmente del hijo legítimo nacido en esa familia).

En la aldea, el estatuto moral y social de los bastardos plantea a los afectados algunos problemas que no son totalmente insolubles. En líneas generales, la apelación genérica que los califica es un término peyorativo: «¡Vieja bastarda!», le grita Bernard Clergue a Allemande Guilhabert (II, 294) porque se niega a ejecutar sus órdenes (no quiere obligar a su hija a revocar un testimonio que comprometería a los Clergue ante los ojos del inquisidor). Entre los bastardos que conocemos hay uno, Pathau Clergue, que es un personaje brutal y un violador: las dificultades psicológicas que le obsesionan, debido a su condición, sin embargo no le impiden (secuela bastante notoria) convertirse durante algún tiempo en amante titular de la excastellana, que previamente había cedido a sus violencias. En cuanto a las bastardas, relegadas al rango de sirvientas o de mendigas, parecen haberse alojado por lo general en la escala más baja de la sociedad montalionesa: Brune Pourcel es, como hemos visto, una pobre muchacha tratada de forma altanera por su padre natural, Prades Tavernier, hombre sin embargo bastante rico, extejedor y *perfecto* glorioso. Ya como sirvienta en la casa de los Clergue, y establecida por su propia cuenta, casada, madre, luego viuda, Brune se dedica siempre a mendigar o a pedir prestado a diestro y siniestro (I, 382 ss.; I, 385). Los demás bastardos que nos permite conocer el registro apameo parecen haberse casado sin mayores obstáculos —a pesar de la bajeza de su estatuto— con campesinos de los alrededores: Mengarde,[301] hija natural de Bernard Clergue, vivió largo tiempo en la gran casa de su padre, donde cumplía funciones de sirvienta, encargada del pan y de la ropa; más tarde se casa con Raymond Aymeric, que vive en Prades d'Aillon, aldea veci-

na (I, 416). Sobre el destino montalionés del resto de los bastardos mencionados por el registro, no sabemos gran cosa: ¿qué se hizo de los hijos naturales de Bernard Belot y de su amiga Vuissane? ¡Misterio! Probablemente murieron a temprana edad… En cuanto a Arnaud Clergue, solo podemos decir que se casó en una familia agrícola del lugar (en su caso, la de los Lizier, agricultores de Montaillou)…[302] y que una vez más da testimonio de las facultades libidinosas de la familia Clergue, tan presta al concubinato como prudente —siempre preocupada por la *domus*— ante la decisión de matrimonio. Hemos visto también que la prima hermana de Pierre Clergue, Fabrisse Rives (la mujer de Pons Rives), era bastarda: el cura se vale simultáneamente de esa tara y de ese parentesco para desflorar a la hija de Fabrisse, Grazide, que no es sino su propia sobrina, por vía de primos carnales. Luego la casó también con la familia Lizier, vertedero de los asuntos sucios de la *domus* Clergue.[303]

Relativamente amplia en Montaillou, y generadora de bastardos, la permisividad no es sin embargo promiscuidad. Los montalioneses no se encaman «como ratas en la paja». Volveré a referirme nuevamente a los testimonios de Arnaud de Verniolles. Este sitúa entre los pecados gravísimos —más culposos incluso que la sodomía— el incesto, la desfloración de vírgenes y el adulterio (III, 42). El incesto, incluso con la concubina del primo hermano, perturba, al duplicarlos, los vínculos sagrados de los linajes, y por tanto normal que sea condenado con severidad, aun cuando se entreguen a él de vez en cuando. También la desfloración de vírgenes es un asunto grave, cargado de responsabilidades, es decir, de pecado: en una aldea permisiva, pero que no tolera el *laisser-aller* puro y simple, la desfloración puede obligar al desflorador a cargar con la responsabilidad (a veces, en el alto Ariège la virginidad es sometida a la jurisdicción de las *matronas* que pueden levantar atestado tras una inspección [III, 56]). El perpetrador del desaguisado con una doncella debe, por tanto, o

bien comprometerse a un concubinato de mayor o menor duración con su «víctima», o bien buscarle un «punto de caída» (dicho en otros términos: un marido), o bien proceder a estas dos acciones sucesivas; por lo demás, ambas pueden ser mutuamente compatibles durante un largo periodo, a condición de que el seductor posea en el lugar un poder de intimidación sobre el linaje de la exvirgen; y sobre al marido de esta.[304]

En efecto, en un caso de este género, el esposo de Grazide Lizier se había mostrado complaciente como ya hemos visto. Pero estas mismas complacencias nos proporcionan la ocasión de esbozar, no sin estrecheces, la frontera de cierto «laxismo» montalionés. ¿Constituyen un comportamiento típico? A juzgar por el refrán que corre en el alto Ariège, la respuesta a esta pregunta sería positiva. El proverbio es efectivamente formal:

> Siempre ha ocurrido y ocurrirá
> que el hombre con la mujer de otro se acostará.

Pero no hay que fiarse de los refranes. O, cuando menos, no hay que fiarse demasiado. Pierre Clergue ha podido engañar abiertamente a Pierre Lizier, y también a Pierre Benet,[305] porque su poder de cura rico resultaba irresistible para estos pobres maridos y para sus dóciles esposas. Pero para los simples mortales, hombres y mujeres, las cosas no son tan fáciles. En una sociedad adanocrática, en que el esposo tiene la mano fuerte y dispuesta a golpear, es decir, a matar, una esposa debe ser prudente y no gozar de libertades que, siendo soltera y viuda, podría tomarse con desenvoltura. La permisividad que gusta en Montaillou se detiene, pues, con frecuencia en las gradas mismas del altar en que se unen en solemnes nupcias los jóvenes casados. Ella solo recupera sus derechos en el lecho de muerte del varón legítimo. Desde este punto de vista resulta característico el comportamiento de Béatrice de Planissoles frente a las tentativas de su

regidor, Raymond Roussel: «Huyamos, marchémonos los dos juntos a donde están los buenos cristianos», le dice el petulante Roussel a Béatrice con la secreta esperanza de aprovecharse de este éxodo a dos para seducirla. «Pero cuando mi marido se entere de nuestra marcha, nos perseguirá y me matará», responde Béatrice (I, 219).

De hecho, la hermosa montalionesa, audaz y apasionada durante sus dos viudedades, en cambio hace gala de una fidelidad conmovedora para con sus dos maridos sucesivos mientras están con vida. En los contratos de matrimonio solo existen, en resumidas cuentas y en total, dos manchas sin importancia: la primera, involuntaria, cuando Pathau la viola, en la época de su primer marido. La segunda también es poco significativa, y única (I, 239).

En líneas generales, según las partes del registro que conciernen a Montaillou, la contención de las mujeres casadas me parece notable en comparación con la conducta poco casta que observan con frecuencia las solteras, las viudas y las sirvientas célibes. Ese comportamiento tan virtuoso de las mujeres casadas pierde su carácter solo en el refugio catalán: allí, por los azares del éxodo, las madres de familia ya llevan separadas mucho tiempo de sus maridos. En consecuencia, pueden permitirse un amancebamiento nuevo e ilegal, aun sin estar seguras de la muerte de su compañero legítimo. ¡Ojos que no ven, contrato que no vale! Bélibaste también lo da a entender al hablar de Arnaud Piquier, esposo ausente de su concubina Raymonde: «Vivo o muerto, no corremos el riesgo de que Arnaud nos moleste demasiado en esta región» (III, 188).

Pero Cataluña evoca casos de desintegración del hogar a consecuencia del exilio. En el mismo Montaillou, en la medida en que las parejas corresiden y son relativamente estables, quien dice matrimonio dice esposa virtuosa. Al menos hasta la próxima viudedad (I, 419). Por lo que a las mujeres se refiere esto es cier-

to, desde luego: Grazide Lizier, bajo los auspicios de Pierre Clergue, no es sino la excepción que confirma la regla.[306] Pero también es cierto, aunque en menor medida, por lo que a los varones se refiere: los donjuanes de Montaillou, en la medida en que los conocemos, son célibes. Uno de ellos, sin embargo, está casado: el zapatero Arnaud Vital es un mujeriego impenitente, incluso después de casarse.[307] En líneas generales, Pierre Authié, buen conocedor de su alto Ariège, considera que el matrimonio representa el foco principal de la actividad sexual: «Todavía es ahí donde se hace el amor más frecuentemente», declara a la ganadera Sybille Pierre.[308]

11
LOS JUEGOS DEL MATRIMONIO Y DEL AMOR

A pesar de las excepciones del sistema, el matrimonio (flanqueado por el concubinato como satélite minoritario), sigue siendo en líneas generales la pieza central y la finalidad del edificio demográfico de Montaillou. En esta parroquia no se encuentra una sola mujer definitivamente soltera. Bélibaste resume de forma magistral la filosofía del matrimonio, tal como impera en el alto Ariège y en el Languedoc audés, al dirigirse a los fieles de su pandilla. Guillaume Bélibaste, hijo del patriarca de Cubières, se ha convertido en el *hombre-santo* de Morella, en términos cátaros. Así pues, no tiene ninguna razón para hacer suya la teología propiamente católica que domina la institución conyugal. Por otro lado, sabe que resulta vano esperar que los simples creyentes del catarismo puedan adoptar un día el ideal de castidad absoluta que predica teóricamente la secta albigense. También rechaza el nietzscheísmo anómico que profesan, con el cura Clergue a la cabeza, ciertos cátaros. A medio camino entre la ortodoxia cristiana y el maximalismo herético, en su homilía sobre las nupcias, Bélibaste se encuentra por así decirlo en el aire: está como privado del terreno de las especulaciones religiosas, sobre las que por regla general florece su reflexión. De pronto, el *hombre-santo* que, como siempre, se sitúa en el mismísimo centro, debe contentarse, por lo que se refiere a su teoría sobre el matrimonio… con justificaciones laicas y prosaicas que sobreentienden el trajín diario de las nupcias en su región. Una golondrina no hace verano, y Bélibaste se verá en la tesitura, para nuestra edificación de etnógrafo, de impartir un curso de sociología concreta sobre la unión conyugal: «Da igual —dice—,[309] y el pecado es el mis-

mo, conocer carnalmente a su propia esposa que a una concubina. En estas condiciones, es preferible que el hombre se vincule a una mujer muy concreta, a que ande libando en unas y otras, y a que vuele entre ellas como un gordo abejorro entre las flores; en este caso, el resultado es que da nacimiento a bastardos; además, cuando se frecuentan muchas mujeres, cada una de ellas trata de atrapar o de coger algo, y de golpe, entre todas ellas, empobrecen a un hombre. Por el contrario, cuando un hombre se une a una sola mujer, esta le ayuda a tener un buen *ostal*.

»En cuanto al incesto con las mujeres consanguíneas o emparentadas por alianza, se trata —prosigue Bélibaste— de un acto vergonzoso, y no se lo aconsejo de ningún modo a los creyentes.

»¿Que vosotros dos queréis casaros? Si os deseáis mutuamente, de acuerdo. Prometeos, pues, mutua fidelidad, y servicio recíproco, en tiempo de salud o de enfermedad. Abrazaos. Yo os declaro unidos por el matrimonio. Y eso es todo. No hace falta ir a la iglesia».

Texto capital. En él queda proscrito el incesto (en buena sociología ariegense), no solo con las mujeres del linaje, cosa lógica, sino también con las mujeres emparentadas por alianza. Asimismo, denuncia el lazo con concubinas múltiples como causa de empobrecimiento para el amante en el terreno de las riquezas materiales. Bélibaste presenta la unión monogámica —el matrimonio a fin de cuentas— sobre la base de la fidelidad, del servicio y del deseo mutuos, que son la clave del mantenimiento y de la prosperidad del *ostal*; porque la amante es la mujer que coge (los bienes), mientras que la esposa es la mujer que da (la dote). El matrimonio está, pues, explícitamente conectado con la casa que por sí misma constituye el valor de base de las sociedades pirenaicas. En el alto Ariège, todos los caminos llevan a la *domus*. Quien dice buen matrimonio, dice buen ostal.

En estas condiciones, resulta evidente que en Montaillou el matrimonio implica mucho más que el simple acuerdo de dos individuos. Una esposa, dice Lévi-Strauss, es dada siempre a su futuro esposo por otro hombre… En nuestra aldea, ese don de esposa procede no solamente de un hombre, sino de un grupo de hombres, a los que se agregan algunas mujeres. Notable es a este respecto la declaración de Raymonde d'Argelliers, quien, tras enviudar, vuelve a casarse en segundas nupcias con Arnaud Belot. Cuando esta nueva unión se concertó, Raymonde no tenía nada de niña. Y, sin embargo, su asunto conyugal fue negociado por la parentela o los amigos, asistidos por el clérigo del lugar; la interesada misma hacía de figura pasiva, sin posibilidad de tomar una decisión individual: «Tras el asesinato de mi primer marido Arnaud Lizier, de Montaillou —cuenta Raymonde—, me quedé casi tres años viuda. A consecuencia de las negociaciones que llevaron Guillaume, Bernard y Jean Barbès, hermanos, de Niort; Bernard y Arnaud Marty, hermanos, de Montaillou, y Pierre-Raymond Barbès, de Niort, me casé con Arnaud Belot, de Montaillou, de unos treinta años de edad; era hermano de Bernard, Guillaume y Raymond Belot, de Montaillou.[310] Texto sorprendente: Raymonde d'Argelliers reside en Montaillou desde hace tiempo debido a su primer matrimonio con el difunto Lizier. Pese a ello, no piensa en casarse de nuevo sin que se interpongan varios grupos de hermanos entre ella y aquel al que ha elegido: por razones de amistad o familiares, son ellos los que están en condiciones de concluir el acuerdo. Los matrimonios montalioneses no siempre implican tal lujo de intermediarios, pero tampoco se trata de casarse «los dos solos». Muy a menudo abundan los intermediarios, padre, madre, hermanos, amigos, amantes, parientes, tías, curas. Pierre Azéma, de Montaillou, ofrece su hija en bandeja de plata a Gauzia Clergue, con vistas a un matrimonio con uno de los hijos de esta: todo sea por consolidar su casa, o la casa común que nacerá de estas nupcias. Rixen-

de Cortil, viuda de Pierre Cortil, de Ascou, sugiere a su hija Guillemette como posible esposa para el pastor Jean Maury, de Montaillou: este se muestra interesado por tal proposición, puesto que, según dice, las dos familias tienen en común sus creencias heréticas, respectivamente transmitidas a Jean por su padre y a Guillemette por su madre. Actuando de esta forma, ¿hace fracasar Rixende la regla anteriormente citada que quiere que una mujer sea dada siempre a un hombre *por otro hombre*? Sí y no: hecho notable: esta ofrenda materna, que no es la única que conocemos de este tipo, tiene lugar durante una merienda familiar. La breve colación reúne en el domicilio del padre de Rixende al mencionado padre, a su mujer, a los hijos y a la hija mayor casada de Rixende y, por supuesto, a Rixende en persona; y a Jean Maury. La merienda en cuestión era por tanto un montaje familiar destinado a atraer al pastor, que se dejaba someter dulcemente a los cepos de una unión que finalmente no tendrá lugar. Y aún hay muchos más ejemplos de negociadores intermediarios: Bélibaste da a Raymonde en «matrimonio» a Pierre Maury. El cura Pierre Clergue hace otro tanto con Grazide para Pierre Lizier. El cura de Albi (aldea catalana) negocia con Esperte Cervel, madre de Mathena, la unión de esta chiquilla con Jean Maury.[311] Los hermanos Belot casan a su hermana, y aunque la ceremonia sea lo más íntima posible, no se olvida a los ausentes cuando son de la familia. «No olvidéis hablar de mi matrimonio a mi tío, el otro Pierre Maury», le dice Pierre Maury a Bélibaste, antes de «casarse» (por muy poco tiempo) con Raymonde.[312] Las sirvientas pobres, en cambio, gravitan fuera de su *domus* de origen. ¿Acaso tienen por ello más libertad de movimientos y de decisión en cuanto al matrimonio que las hijas de los agricultores más acomodados?

Pero dejemos este caso particular de las sirvientas muy pobres. Tal matrimonio «normal» puede justificar una verdadera expedición colectiva (tan peligrosa y dramática como la que describirá

Faulkner —a propósito de una sepultura— en *Mientras yo agonizo*). Por ejemplo, la boda en ciernes entre la hermana de Arnaud Sicre y Arnaud Maury, hijo de Guillemette, de Montaillou: este matrimonio deriva, en plena Cataluña, de un ideal siempre vivo de endogamia ariegense y catarizante. Moviliza a una parte de la pandilla de Bélibaste en una emigración hacia el norte. Pero este largo viaje que emprenden los belibastianos terminará mal: caerán en la trampa que les tiende la Inquisición.

Las bodas montalionesas van precedidas por un periodo de noviazgo, durante el cual el joven, deseoso de agradar a la *domus* de su futura, se prodiga (si es acomodado) regalándole vino a su suegra.[313] Para la fecha de los esponsales se consulta a un *perfecto* encargado de indicar qué fase de la luna es más favorable para los fastos nupciales.[314] Una invitación a la boda, formulada a terceras personas, es un acto de peso. Se acepta, o se rechaza. La respuesta va cargada de sentido en cada ocasión: «Si casamos a nuestro hijo Jean con la mujer que ama, enviaremos a buscaros para el día de la boda», le dice Guillemette Maury a Bélibaste (II, 189). A lo que el *hombre-santo*, que nunca se queda sin contestar, responde rehusando las mundanerías, y con motivo: «No —dice —, no asistiré al matrimonio de quienes no tienen entendimiento del bien». Entre los parientes y amigos que frecuentan las bodas, algunos son invitados más formalmente que otros. Son los testigos y fiadores: seis mujeres, hermanas, suegra, amigas o esposas de amigos, o sirvientas hacen de testigos-fiadores de Raymonde Belot y de Guillemette Benet (I, 317, 455). Estas seis damas, llamadas a «testificar» son partes adherentes de la sociabilidad femenina de la región de Aillon. Volveré a hablar de ello.

También debo decir que tal o cual invitado prestigioso en los festejos nupciales puede distinguirse además por sus cualidades de bailarín: hemos visto a Guillaume Authié ir a bailar en persona con ocasión del primer matrimonio de Béatrice de Planissoles con Bérenger de Roquefort. Rodeado de un enjambre de testi-

gos y de amigos, el matrimonio es por excelencia el acontecimiento más vistoso de la biografía de las campesinas montalionesas. Conservan cuidadosamente su vestido de novia hasta la muerte. Cuando Guillemette Piquier, hermana de Pierre Maury, huye del domicilio conyugal, se lleva en su hatillo su vestido de boda y una sábana (III, 154).

Acto formal, social y que implica compromiso, el matrimonio montalionés representa una inversión cara si bien se considera que más tarde compensará. Casarse, tener hijos, es, inicialmente cuando menos, correr el riesgo de arruinarse; Emersende Marty no se anda con rodeos cuando le expone esta idea a Pierre Maury: «Hijo mío —le dice al buen pastor, de menor edad que ella y todavía soltero—, tú no tienes hijo ni hija, ni otra persona a tu cargo que tú mismo; por eso podrías vivir trabajando poco y sin cansarte en esta región» (III, 182). Pierre Maury comenta afirmativamente, como hemos visto, estas frases (aunque en otros momentos se considere rico debido a su sistema, muy personal, de apreciación de las riquezas): «No quiero mujer, porque no tengo con qué hacerla vivir ni sustentarla [...] No quiero esposa, porque bastante tengo que hacer con preocuparme por mi propia subsistencia» (III, 186, 188).

Por tanto, a corto plazo, matrimonio equivale a riesgo de empobrecimiento. Pero a medio plazo, en cambio, a quince años de distancia o incluso más, matrimonio es promesa de riqueza, de seguridad, de felicidad. Y es así en virtud de las esperanzas, a veces ilusorias, que suscita en el corazón de los hombres el desarrollo del ciclo familiar. En efecto, dicho ciclo transformará al joven niño «parásito» en adulto productor. No olvidemos tampoco que la esposa aporta una dote y que durante la vejez del esposo desempeñará el papel de enfermera. La vejez suele cebarse en los cuerpos desgastados; de ahí que pueda manifestarse con más precocidad que en nuestros días. «Una esposa legítima —le dice en sustancia Bélibaste a Maury— conservará vuestros bienes, os

asistirá en vuestras enfermedades, os dará hijos e hijas que os servirán en vuestra vejez [...] Dejad de ser veleidoso y casaos».[315]

Las esposas presentan una ventaja inestimable: velan hasta el final la vejez o las enfermedades de sus esposos. Incluso el propio Bélibaste se queja de ello más de una vez; según explica, la mujer de un moribundo se niega a dejar la cama conyugal donde yace el cónyuge enfermo. En esas condiciones, el *perfecto* no puede siquiera cumplir su oficio, así no puede administrar el *consolamentum* al moribundo: ¡la impureza que engendra *ipso facto* cualquier presencia femenina en la cabecera de quien sea, impide a nuestro *hombre-bueno* acercarse al camastro del varón enfermo! (III, 189).

A pesar de los fuertes desembolsos que entraña, el matrimonio es una fuente de donde manan bendiciones, incluidas las que recaen sobre la parentela de cada cónyuge: «Conozco posibles esposas para vos, Pierre Maury, y para Jean, hijo mío —dice Guillemette Maury— [...] Y estos matrimonios futuros nos traerán a todos riquezas y amigos» (*ibid.*). En ese «cómo hacerse amigos» que practica todo montalionés, bautismo y matrimonio representan los dos polos: el bautismo, a causa de los compadres y de las comadres, padrinos y madrinas que uno tiene la oportunidad de crearse, y de poder codearse con ellos durante la ceremonia; el matrimonio, debido a las amistades que engendra, así como por las alianzas e invitaciones. Casarse es arruinarse momentáneamente para mejor enriquecerse más adelante, y para enriquecer a la vez al propio grupo de linaje (si bien es cierto que la dote que se recibe de una esposa habrá de ser devuelta más tarde cuando una hija deje el hogar [...] Todo ello engendra llantos y rechinar de dientes: véanse las lamentaciones de Pierre Clergue a este propósito. Pero así es la vida, lo que se recibe un día de una mujer habrá que devolvérselo a un yerno. Rizar el rizo, para mejor proseguir el ciclo de las *domus* ...).

Por tanto, entre los montalioneses la alianza conyugal está institucionalizada, ritualizada. No se realiza en un círculo cuyo

centro estaría en todas partes y la circunferencia en ninguna. En el Montaillou del siglo XIV ya se ha instaurado la endogamia local que hará las delicias de la demografía del Antiguo Régimen. Los hombres y mujeres de nuestra aldea se casan entre sí. Observemos primero que en esta localidad de altura hay muy pocos inmigrantes. Se *baja* de Montaillou para expatriarse, para trashumar… No se *sube* apenas sino para establecer allí residencia definitiva. Desde luego, no tenemos los registros parroquiales que permitirían cuantificar con precisión el fenómeno endógamo. Pero las estadísticas laboriosamente extraídas de los registros de Jacques Fournier resultan expresivas:[316] «De 63 mujeres de Montaillou —escribe F. Giraud—, solo siete se casaron fuera de la comunidad; solo una es originaria de otra aldea […] De las 50 parejas conocidas, 43 están formadas por un hombre y una mujer originarios de Montaillou, y solo siete implican a una persona que vive en Montaillou y a una persona originaria de otra aldea».[317] Si a esto sumamos algunas uniones que no ha contado F. Giraud (sobre todo las de los hombres de la familia Maury en Cataluña), puede considerarse que los montalioneses son endógamos en su parroquia en el 80 por ciento de los casos. Conviene seguir haciendo hincapié en ello: siempre según F. Giraud, se observa que cinco de las siete aldeas exógamas que proporcionan algunos cónyuges a nuestra comunidad están situadas a menos de diez kilómetros de esta. En resumen, puede que Montaillou sea un nido de víboras. Pero se pican entre sí.

La aldea podría considerarse un *connubium*: dicho en otros términos, una unidad endógama de parentesco difuso. Eso es lo que explica, entre otras razones, el particularismo herético y lingüístico de la comunidad. Exige, en efecto, como señala un día Arnaud Sicre, una lengua específica de Montaillou y de la región de Aillon, occitana pero dotada de particularidades.

Pese a las elevadas tasas de emigración trashumante y cátara, la tasa de endogamia permanece débil. En primer lugar, muchos

pastores se creen demasiado pobres o demasiado libres para tomar mujer, por lo que permanecen solteros. En segundo lugar, muchos exilados tratan de casarse con una «paisana», con una mujer de Montaillou o, en su defecto, con una ariegense de la montaña. Pongamos, por ejemplo, a los tres hombres de la familia Maury, que se marchan de la aldea y que viven al sur de los Pirineos: solo uno de ellos se casa, por amor, con una muchacha catalana. Los otros dos, Pierre y Jean, se casan para bien o para mal con una muchacha y una mujer que son originarias, respectivamente, de Tarascon-sur-Ariège y de Junac.[318] Los emigrados del condado de Foix, *gavaches* (forasteros) bajados de su montaña, no siempre se sienten a gusto entre el Ebro y el Segre, a causa del proverbial orgullo de los catalanes: «La gente de esta región es demasiado soberbia», dice Bélibaste (III, 189). Casarse con sus hijas es exponerse, si hemos de creer al *hombre-santo*, a romper con su parentesco ariegense. El orgullo catalán representa una forma sutil de discriminación hacia los trabajadores inmigrados venidos del condado de Foix. Entre otros motivos, incita a estos a buscar mujer en la diáspora de su etnia de origen. Esta búsqueda puede implicar una larga marcha en dirección a la región natal, con retorno posterior en compañía de la elegida del corazón hacia el hogar catalán. «Pierre Maury —cuenta Jean Pellissier en 1323— huye de Montaillou tras las primeras redadas que allí efectuó la Inquisición [hacia 1308]. Se instaló en Cataluña. Desde entonces se quedó allí. Pero hace dos años, volvió a Montaillou para tomar aquí mujer, y se casó con la hija de Guillaume Authié, de Montaillou, el que ahora está en la cárcel de Carcasona por herejía. Vivió en la aldea hasta principios de este invierno; luego, hace poco, regresó a Cataluña».[319] De igual modo, Bélibaste y los suyos habían «subido» hacia el norte para buscarle mujer a uno de los suyos. Pero, capturados por los esbirros de la Iglesia, ya no regresarían de aquel viaje.

Sin embargo, en Montaillou, la endogamia pueblerina, forma extrema del localismo, no es la única en cuestión. Existe también una endogamia de conciencia: los campesinos cátaros tienen tendencia a casarse entre sí. «Más vale —dicen en el entorno a Bélibaste— casarse con una creyente [una herética] que no tenga más que su camisa antes que con una de gran dote, que no sea creyente». Arnaud Vital, por su parte, no deja de decirle a Vuissane Testanière: «Te acuestas hace mucho tiempo con Bernard Belot, le has dado hijos, trabajas tanto y más por su casa, y a pesar de todo, no se casará contigo, aunque fueras tan rica como puede serlo mujer alguna del condado de Foix. Porque no eres de su creencia de "buenos cristianos"».[320] La misma actitud mental existe respecto al matrimonio de Raymonde de Argelliers con Arnaud Belot: se sospecha que Raymonde estuvo implicada en el asesinato de su primer marido, Arnaud Lizier, al que sus conciudadanos de Montaillou reprochaban ser católico estricto y detestar a los heréticos (III, 65). Raymonde es sospechosa, por tanto, de albergar fuertes simpatías cátaras. Ahora bien, su segundo matrimonio con Arnaud Belot es un verdadero misterio: Arnaud es más pobre que Job (sus bienes, todo incluido, apenas ascienden a 15 libras tornesas); no tiene oficio; ella no siente por él amor-pasión; y «no sabe siquiera si él es cátaro» (III, 64). Entonces ¿por qué diablos se casó con él? Todavía se lo pregunta.

El estudio minucioso de las alianzas conyugales trabadas en la aldea confirma que el matrimonio entre cátaros o entre simpatizantes de la herejía no es solo un modelo cultural preconizado por los montalioneses, sino que también constituye una práctica real: las grandes *domus* albigenses de agricultores del lugar —los Clergue, Belot, Benet, Fort, Maury, Marty, etc.— intercambian con vistas a las bodas a sus hijas e hijos jóvenes, convictos unas y otros de herejía.[321]

Observemos, sin embargo, que la endogamia de conciencia no debe ser considerada, en relación con el mercado matrimonial, una mutilación suplementaria, sino que suma sus efectos a las drásticas limitaciones, que ya impone de por sí la endogamia localista en materia de elección de cónyuges… De hecho, las dos endogamias, la cátara y la localista, se superponen e incluso coinciden más o menos, diseñando un *connubium* montalionés que no es necesariamente pobre. Incluye poco más o menos a las familias importantes de los cultivadores residentes, que se definen[322] por sus simpatías hacia la herejía y por su arraigo en Montaillou. Aunque sí es cierto que semejante definición implica la necesidad de suprimir algunas ovejas negras, tales como Arnaud Lizier, demasiado intensamente «católico».

Este *connubium* de contornos netos tiene, por otra parte, limitaciones sociales por arriba: una dama noble como Béatrice de Planissoles puede reclutar entre los aldeanos de Montaillou, o de otro lugar, a uno o dos amantes. Y también puede tener relaciones amistosas con el pueblo llano, dado que, digan lo que digan algunos historiadores,[323] la sociabilidad también desborda ampliamente el área social de la recluta de esposos. Pero precisamente cuando suena la hora decisiva de las bodas, Béatrice no se casa con un patán: se casará con nobles, o, en sentido estricto, con un cura. Aparte de la distinción campesinado-nobleza, también existen otras barreras socio-profesionales al matrimonio, que ya hemos vislumbrado vagamente: un Pierre Maury, pastor de Montaillou, duda en casarse con una Raymonde Piquier, hija de ricos herreros del Ariège. Como vimos anteriormente, hará falta toda la insistencia de Bélibaste para incitar al buen pastor a saltar el Rubicón de la hipergamia. Pierre, por lo demás, no tardará mucho en «volver a cruzarlo» en sentido contrario.

La propia estrechez del *connubium* montalionés —que en este punto apenas se distingue de las estructuras análogas observadas en otras aldeas pirenaicas— plantea el problema al que antes he-

mos aludido brevemente: el incesto y el matrimonio consanguíneo. Hay quien interpreta el catarismo libremente según la regla del «Puesto que todo está prohibido, nada está prohibido»[324] (o también «Cuando se han excedido los límites, ya no hay límites»). El catarismo impulsa a ciertos creyentes a liberarse de las limitaciones habituales mediante matrimonios, o mejor, mediante concubinatos incestuosos que compensan el déficit de esposas disponibles en el magro mercado matrimonial existente. (Cabe tener en cuenta que, con 250 habitantes, Montaillou, por ejemplo, ofrece un vivero de posibles esposas muy exiguo).[325] Bélibaste, que nada tiene de asceta, deplora sin embargo la difusión de estas prácticas compensatorias entre sus hermanos de «fe»: «Mucha gente —dice el *hombre-santo*— piensa que no es vergonzoso conocer carnalmente a las mujeres de aquellos que están emparentados con ellos o que son sus aliados; al obrar así piensan que no hacen nada vergonzoso, porque creen que al final de su existencia serán recibidos por los hombres-buenos y que de este modo sus pecados serán borrados, y su salvación asegurada (III, 241). Por lo que a mí se refiere —concluye Bélibaste—, considero este género de incesto como malo y vergonzoso». En la aldea y fuera de ella, la frontera del tabú del incesto, más allá de la cual está autorizada la elección del cónyuge, se extiende hasta los primos hermanos, pero no hasta los de segundo grado: «Acostarse con madre, hermana o prima hermana —dice Raymond de l'Aire— no es un pecado, pero es vergonzoso. Por el contrario, en cuanto se refiere a las primas de segundo grado y a las demás mujeres, no creo que sea un pecado, ni tampoco un acto vergonzoso; y me atengo con firmeza a este punto de vista porque en el Sabarthès se dice comúnmente el proverbio: "A prima de segundo grado, méteselo todo"» (II, 130). Pierre Maury —en una hermosa elevación de filosofía montalionesa— opondrá también el terreno del tabú del incesto, madre/hijo, hermano/hermana, primo hermano/prima hermana (cuyos cuerpos «se tocan» *natural-*

mente) al terreno de lo no tabú: este concierne a los primos nacidos de los hermanos y a los de otro linaje, cuyos cuerpos tienen permiso de «tocarse» *carnalmente* (III, 149). En Sabarthès igual que en Montaillou, la frontera decisiva no está, por tanto, claramente esbozada: incluye a los primos hermanos, pero excluye a los descendientes de los primos hermanos. Muchos obispos del siglo XVIII considerarán demasiado laxista el principio según el cual se puede escoger libremente esposa entre las primas nacidas de hermanos.[326]

En cuanto a las primas hermanas, sin embargo, la regla soportó algunas excepciones, por lo demás, más concubinarias que conyugales, y más indirectas que directas. A Fabrisse Rives, prima hermana del cura, la entristecía (¡solo eso!) que el cura conociese carnalmente a su hija Grazide; no cesaba de repetirle a esta, en un tono que a veces carecía de convicción: «No cometas el pecado con el párroco porque tienes un buen marido, y porque el párroco es mi propio primo hermano» (I, 326).

De todo ello se deduce que en Montaillou esta prohibición de los contactos sexuales y conyugales con la prima y el primo hermano, era lo bastante firme como para manchar de impureza por simple contagio un «lío» con la amante de un primo en primer grado. Ya hemos visto que cuando Arnaud Vital quiso violar a Vuissane Testanière, esta, a fin de disuadirlo de cualquier acción, no tuvo más que decirle al sátiro una simple frase para que sus brazos cayesen: «Soy la amante de vuestro primo hermano» (I, 458). Asimismo, las comadres de Montaillou suelen afirmar que el párroco Pierre Clergue «cometió incesto» con Béatrice de Planissoles. Para ellas es una forma de recordar que Béatrice había sido la amiguita del bastardo Pathau, primo hermano del cura (I, 310; I, 238). Este, en tales circunstancias, habría debido abstenerse de tocar a una mujer que para él era impura. Pierre Clergue no era, desde luego, hombre que se detuviera en argumentos de este tipo. Pero la regla montalionesa, confirmada por la in-

fracción que la perjudica, es firme: «Aunque no sea más que por cuerpo interpuesto de amante común, no debes tocar carnalmente al primo de un primo hermano, porque este te toca ya naturalmente».[327] La prohibición del incesto encuentra su lugar de nacimiento en el miedo a los cortocircuitos. Tocar a una pariente es casi tocarse a sí mismo.

Como ha dicho Pierre Bourdieu,[328] resulta que la regularidad no es la regla. Para que la conciencia de una genealogía induzca en un actor social el sentimiento de la prohibición del incesto, es preciso que la genealogía sea conocida por ese actor. En otras palabras, si *ego* ignora que *alter* es su primo hermano, o el primo hermano de su madre, *ego* se acostará inocentemente con *alter*, o incluso se casará con él sin ser consciente de ello. La ignorancia de las genealogías es un hecho frecuente en las sociedades sin escritura,[329] y puede convertir en caducas las hermosas construcciones de los etnólogos.

> —¿Sabíais vos —le pregunta Jacques Fournier a Grazide Lizier, que recibe los reproches del obispo por cometer «incesto» con el cura Pierre Clergue— que ese cura era primo hermano (en realidad por la puerta falsa) de vuestra madre Fabrisse?
>
> —No, lo ignoraba —responde Grazide con mayor o menor buena fe—. De haberlo sabido, le hubiera prohibido a ese cura conocerme carnalmente.[330]

La buena resolución llegaba demasiado tarde: a veces, las ignorancias de hecho destruyen la aplicación de los mejores principios.

La incultura genealógica era más fuerte aún en el refugio catalán. Algunas muchachas, originarias de Montaillou incluso, no sabían siquiera de quiénes eran primas: cierto día, en San Mateo, Pierre Maury le pide a su prima Jeanne Befayt, hija de su tía Emersende Maury, que le prepare huevos para comer; esta, de muy mal humor, le replica:[331]

> —¡Ojalá cojáis un absceso en vez de comer huevos!

—Prima —responde Pierre Maury—, ¡no seáis tan mala!

—¿Cómo? —dice Jeanne, desconcertada—, ¿de qué manera sois vos primo mío?

—Soy hijo de Raymonde Maury, de Montaillou.

—¿Y cómo es que mi buena y anciana madre me ocultó ese hecho, la última vez que…?

De pronto, Jeanne se ablanda: coge dinero y va a comprar huevos y vino para Pierre. Su ignorancia inicial es solo causa de descortesía. En otra coyuntura, hubiera podido llevar hasta el incesto.

A pesar de esos tropiezos, el amor y el matrimonio están encorsetados, en Montaillou igual que en el alto Ariège, por una red de exclusiones, de tabúes, de endogamias locales, religiosas, sociales.

Así las cosas, ¿era posible amar con vistas a un matrimonio? ¿Todas estas prohibiciones que acabamos de mencionar no condenaban a los jóvenes a matrimonios de conveniencia? La tradición de los trovadores que asigna a la pasión una residencia fuera del matrimonio, ¿no es pertinente también en nuestra parroquia de las cruces amarillas? Uno podría inclinarse a responder que sí, sin más matices, a estas tres preguntas. Se equivocaría. Pierre Bourdieu ha estudiado una aldea del Béarn durante los años 1900-1960: las limitaciones en la elección del cónyuge son allí tan drásticas como entre nuestra gente de Montaillou. El sociólogo de la *Réproduction* no por ello ha dejado de comprobar una coincidencia frecuente entre los movimientos del corazón rústico y los imperativos de la formación del matrimonio. «En Lesquire (nombre de la aldea estudiada por Bourdieu), el amor feliz, es decir, el amor socialmente aprobado, predispuesto por tanto al triunfo, no es otra cosa que esa especie de *amor fati*, ese amor de su propio destino social, que reúne a los compañeros socialmente predestinados por las vías aparentemente aventuradas y arbitrarias de una elección libre».[332] En resumen, el corazón tie-

ne razones que casan bien con las argucias de la razón. En Montaillou, antaño, como hoy en Lesquire, era posible amar apasionadamente dentro de las estructuras en apariencia rígidas que predisponían y que presidían la elección del cónyuge.

A decir verdad, para aquellos campesinos que querían casarse por amor, las ocasiones eran más frecuentes fuera de la propia aldea, sobre todo para los hombres a los que el éxodo había obligado a buscar residencia en el refugio catalán. Allí las costumbres eran más libres y los hijos más independientes de los padres, como observa Bélibaste, buen especialista, en este caso, de sociología comparada (III, 189). Así es como Jean Maury, hijo de Guillemette Maury de Montaillou, refugiada en San Mateo, ama apasionadamente (*adamat*, III, 189) a una muchacha de ese lugar llamada Marie, y eso que la tal Marie no tiene nada de herética. Pero Guillemette, e incluso el *perfecto* Bélibaste, terminaron por aceptar el matrimonio de Jean con aquella a la que él amaba, en virtud del principio de san Pablo evocado implícitamente: «Vale más casarse que arder». El citado matrimonio es por otra parte todo un éxito… en lo relativo a las relaciones afectivas entre suegra y nuera. «Marie —dice Guillemette— representa para nuestra familia una nuera a nuestro gusto. Todo cuanto nosotros queremos, Marie lo quiere, y también lo hace» (II, 188-189). A pesar de este testimonio de satisfacción de la suegra con una nuera como es debido, Guillemette no renuncia en modo alguno al viejo principio de los campesinos montalioneses, según el cual en materia de bodas los impulsos del corazón casan bien con las conveniencias de las dos familias de los cónyuges. El mismo día que la agricultora ariegense certifica la amabilidad de su nuera, pone agriamente en su sitio a un curita, de piel morena, de unos treinta años, al que ha recibido a su mesa: «¿Por qué no damos una mujer a vuestro hijo Arnaud?», pregunta inocentemente el eclesiástico a la buena de su anfitriona. Y el ama responde, haciendo de aguafiestas: «No, no le daremos mujer este año. Hasta

que no hayamos encontrado las personas o una mujer en la que podamos tener confianza. Porque nosotros no conocemos a la gente». (II, 188). Por supuesto, esta «gente», que hay que descubrir, son la familia de la segunda y futura nuera de Guillemette. Condición necesaria: que se pueda confiar en esa familia y por lo tanto en esa nuera. Condición accesoria y que se dará por añadidura: que Arnaud ame a la muchacha que está esperando para él.

El matrimonio de Jean Maury, hermano del buen pastor, brinda otro caso de conciliación entre las fuerzas irresistibles del destino y las tendencias del amor. Jean ha sido expulsado de una localidad: los bailes del lugar exigían que se casara en el pueblo para que su rebaño tuviera libre facultad de pacer en los pastos del territorio. En suma, Jean fue conminado por los bailes a pacer en el prado conyugal para que sus ovejas pudieran pacer en el comunal. Incapaz de obedecer esta requisitoria doméstica, Jean se larga en compañía de sus ovinos. Se vuelve a Albi (región de Tarragona) para allí encontrarse con cierto monje que tiene asuntos con él. En Albi le dicen al pastor que el monje está en Juncosa (en la misma región). Jean prosigue, pues, su ruta hasta esta segunda localidad. Y allí, ¡oh milagro!, buscando al monje, encuentra a la muchacha (II, 487). Siente por Mathena Cervel, con quien ha coincidido en Juncosa, un amor que no es romántico, sino de inclinación afectuosa: le place.

Recurre, por tanto, a la mediación de las negociaciones de un cura (como se sabe, los curas, tanto al sur como al norte de los Pirineos, cumplen de buena gana el papel de casamenteros, sin olvidarse de percibir de vez en cuando su comisión en especies). [333] Tras haber triunfado los buenos oficios del cura, Jean se casa con Mathena. Este matrimonio cuenta con factores de endogamia favorables. Los dos jóvenes refugiados en Cataluña son oriundos del alto condado de Foix. Él, de Montaillou; ella, de Tarascon. Los dos, por otra parte, son de tradición cátara, pero asumida por ella, y rechazada (más o menos) por él. El amor de

Jean Maury ha florecido por tanto en un terreno geográfico, social y cultural que, en bruto, le era favorable.

En el propio Montaillou y en las aldeas endógamas del alto Ariège, es sin duda más difícil amar con un amor enfocado al matrimonio de lo que lo es en el refugio catalán, donde la movilidad geográfica de los exilados, así como el gran número de localidades por ellos frecuentadas multiplican para la juventud las ocasiones de encuentro y de *flirt*. Sin embargo, hemos visto que en plena aldea endógama, Bernard Clergue, baile de Montaillou, ama con amor-pasión a su futura esposa Raymonde Belot. Como Bernard tiene un agudo sentido del ridículo, teme mucho las burlas de su hermano Pierre, el cura. Él es un donjuán poco romántico; practica sobre todo el capricho y los amores sucesivos; y se burla del cariño apasionado que experimenta el joven baile por su Raymonde: «Hace más de doce años —cuenta Bernard Clergue, en 1321—, durante el verano, yo estaba locamente enamorado de Raymonde [hija de Guillemette Belot], que hoy es mi mujer; quise entrar en casa de los Belot [...] pero vi desde el umbral de mi propia casa [vecina de la de los Belot] a mi hermano, el cura Pierre Clergue. De pronto, ya no me atreví a entrar en casa de los Belot. Porque mi hermano el cura se burlaba de mí, a causa de aquel loco amor que yo sentía por Raymonde "Belote"».[334]

Una vez más, los datos son claros: el sentimiento vivo que siente Bernard por Raymonde se ajusta a los datos ideológicos (los dos jóvenes catarizan), y se ajusta asimismo a las estructuras domiciliarias que caracterizan nuestra parroquia: la pasión del baile por su futura se dirige en efecto, como ya hemos visto, a todo el *ostal* de los Belot.[335] Esta pasión cristaliza en particular en la suegra, Guillemette la vieja; Bernard la *riega* con jarras de vino, en el sentido literal del término. El cariño, secundario y derivado, del yerno por su suegra durará mientras viva la vieja Guillemette. A la muerte de esta, las comadres de la aldea no de-

jarán de evocar esa memorable ternura: «No es necesario llorarla —dice Guillemette Benet a Alazaïs Azéma, hablando de Guillemette Belot—;[336] Guillemette "Belote" tuvo todas sus necesidades satisfechas. Gracias a su yerno, que hizo tanto por ella que nunca le faltó nada».

Bernard amaba tanto a la vieja Guillemette que en el momento en que se acercaba su muerte, la animó a ponerse en *endura* (ayuno hasta la muerte practicado por los cátaros, tras la recepción del *consolamentum*) con la finalidad de que estuviera segura de salvar su alma. En suma, Bernard incitaba u obligaba a su suegra a morir de hambre, a fin de reconciliarla urgentemente con el más allá. Allí, ella conocería las alegrías inefables que se nos niegan en este bajo mundo. No se puede ser más solícito: el hermano del cura era un yerno como hay pocos…

Volviendo a las bodas mismas de Bernard Clergue, es cierto que este hombre bastante joven resultaba, por su riqueza y por su posición de baile, uno de los mejores partidos de la aldea; fácilmente podía permitirse hacer un matrimonio por amor: las mejores casas de Montaillou estaban dispuestas a ofrecerle sus hijas. Estas posibilidades de elección para él, y de hipergamia para ellas, aumentaban la probabilidad de un flechazo.[337] Fenómenos de este género no eran raros entre los ricos propietarios que nos permite conocer el registro de Jacques Fournier: Raymond Pierre, opulento ganadero de ovejas de la aldea de Arques, ama con inclinación (*diligit*) a su mujer Sybille.[338] Este amor cesa a consecuencia de una pelea doméstica provocada por las divergencias de opinión entre los esposos a propósito de su niño enfermo. Más adelante, una vez que vuelve el acuerdo doctrinal, Raymond comienza a amar de nuevo a su mujer. Obsérvese de pasada cómo la unión espiritual favorecía nuevamente el entendimiento de los corazones.

Dicho esto, hay que alejarse de cualquier sensiblería de modistilla. En determinadas condiciones socioculturales muy precisas

(unanimismo de opiniones religiosas, posibilidades de hipergamia para la desposada), había matrimonios de amor en Montaillou, y más aún en el refugio catalán. Pero, por otra parte, otras bodas eran prefabricadas por la familia o por los amigos sin tener demasiado en cuenta los sentimientos de los interesados. Pierre Maury, susceptible sin embargo de pasiones y de caprichos, fue objeto de dos tentativas matrimoniales. La primera vez, con una niña de seis años, para un futuro todavía lejano. La segunda, con la amante de un amigo. En ambos casos, apenas se consultaron los sentimientos profundos o auténticos del buen pastor que, sin embargo, no era un imbécil. Y, ciertamente, ambas tentativas acabaron en fracaso.

Entre las clases altas también imperan los matrimonios arreglados: barruntamos que en las dos primeras uniones de Béatrice de Planissoles, el corazón de la dama fue menos consultado que las conveniencias de la nobleza y las del linaje. La existencia misma entre las élites apameas de *matrimonios concertados*, sin visión ni conocimiento previo de la futura, queda confirmada por la desventura del caballero Bertrand de Taix: «Quedé decepcionado por mi esposa —cuenta este— porque yo había creído casarme con la hija de Pons Issaura, de Larnat; y, en realidad, era hija de maese Issaura, de Larcat».[339] El error resultaba molesto: el Issaura I de Larcat era buen católico. El Issaura II de Larnat simpatizaba con la herejía. Bertrand, al casarse con la hija de Issaura II, podía esperar entregarse legítimamente a la actividad que más amaba en el mundo. A saber: entretener las largas noches de invierno con infinitas conversaciones sobre el catarismo, en el que creía. Es fácilmente comprensible que, al equivocarse de prometida, Bertrand de Taix haya sufrido una cruel decepción. Obligado a hacer vida en común con una esposa de fe romana, hija de Issaura I, se encerró en un silencio conyugal de más de veinte años. En el propio Montaillou, esta clase de error no podía producirse; todas las familias estaban en relación directa entre sí, y todo el

mundo conocía a todo el mundo. Sin embargo, incluso, y sobre todo, en esta aldea, se casaba más una *domus* que un cónyuge. De modo que para los jóvenes el matrimonio por amor estaba lejos de ser posible en todos los casos. Era simplemente concebible, y no muy raro.

El hecho importante era precisamente que tras diversos procedimientos —*flirt* en la taberna (III, 156), noviazgo, frecuentación respetuosa de la casa de la amada, regalos a la suegra y convivencia de prueba—,[340] el matrimonio por amor terminaba por materializarse de vez en cuando —*para los varones*—. Así se afirmaba localmente la concordancia posible entre el mapa de la Ternura del lugar y los designios de la estructura social. Al otro lado de la barrera, y tratándose de los sentimientos que experimentaban (o no) las jóvenes por el galán que pretendía su mano, la situación era menos brillante. En algunos casos raros, el registro nos informa de jóvenes que se casan conscientemente, en justas nupcias, de acuerdo con su corazón. Pero, a la vez, como ya hemos visto, el mismo registro no es parco en datos referentes a los jóvenes que han alcanzado explícitamente ese objetivo. Habrá que cuestionar, por tanto, la disimetría de la institución conyugal en su modalidad de aquel tiempo: digamos que, en un primer análisis, allí la mujer es considerada como objeto. Objeto amado, u objeto molido a golpes, según los casos. Mientras que el miembro masculino desempeña el papel de sujeto rey, que ama o golpea a su legítima. Puede que en este terreno el historiador se enfrente a una zona de silencio cultural,[341] como si se formara un hueco de sombra en la psicología social: es probable, y a veces está probado, que los jóvenes amantes que describe el registro suscitaban en la muchacha a la que cortejaban para casarse con ella sentimientos análogos y recíprocos. Pero nuestros expedientes apenas los tratan.[342] La causa de su silencio es presumible: con razón o sin ella, se considera que en el alto Ariège el hombre lleva la iniciativa, es decir, el monopolio de las empresas

amorosas y afectuosas,[343] al menos cuando se trata del sector preconyugal o conyugal. «Sé bella y cállate», le dice la cultura occitana tanto a las jóvenes prometidas como a las jóvenes casadas. Aunque esas damas hablen entre sí —¡y de qué manera!—, ocurre que se las tiene por silenciosas.

En cualquier caso, resulta raro que las montalionesas empleen de manera explícita, a propósito de sus reacciones respecto a un hombre, el verbo *amar* en su modalidad romántica, o de inclinación (*adamare* o *diligere*). Cuando estas mujeres conjugan ese verbo —¡cosa que por lo menos ocurre de vez en cuando!— no se refieren, salvo excepciones, a sus sentimientos respecto al matrimonio, ni tampoco respecto a un amor que debería terminar en matrimonio. En esos casos —pero no solo en esos casos— ellas reflejan la manera de pensar de los trovadores, que excluían el matrimonio legítimo de la verdadera esfera del amor. «Yo amaba apasionadamente (*adamabam*) a Barthélemy Amilhac; creo que me había embrujado», dice Béatrice de Planissoles a propósito de su segundo amante-cura. Ahora bien, mientras que en sus dos matrimonios legales se había mostrado fría, con Barthélemy contrae un concubinato ardiente a más no poder, provisional, pero legalizado ante notario. «Yo amaba mucho, mucho, por inclinación (*diligebam*) a Arnaud Vital —dice Alazaïs Guilhabert —; había contraído con él una familiaridad deshonesta [...] y vivía en su compañía una relación no menos deshonesta» (I, 413). Alazaïs habla, por tanto, de amor, pero refiriéndose a Arnaud Vital, que fue durante algún tiempo su concubino. En cuanto al hombre con quien más tarde se casará, Arnaud Fauré, lo que siente por él, comparado con lo que sentía por Arnaud Vital equivaldría a lo que la razón pensante es respecto al corazón enamorado. En nuestra aldea, amar a un hombre por pasión o por inclinación es, ante todo, un privilegio de mujer madura o de mujer libre. Pero este privilegio apenas se expande en el matrimonio, dando lugar, sobre todo, a uniones pasajeras.

Sin embargo, para ser exhaustivo, hay que reconocer la excepción cuando se presenta: la cultura montalionesa no excluye por completo que el flechazo que siente una mujer pueda desembocar en un matrimonio (II, 415, 424). Pero —¿es casualidad?— una de las raras veces en que nuestros documentos recogen la posibilidad teórica de este *happy end* es para alejar inmediatamente su realización en la práctica: «Me casé con Arnaud Belot, que era muy pobre y no poseía cualificación artesanal; y sin embargo, con él ni siquiera llegué a sentir el flechazo previo. ¡El colmo!», declara en esencia Raymonde de Argelliers en un texto que ya he citado a propósito de otros problemas (III, 64). El matrimonio Belot-Argelliers no estaba fundado, por tanto, ni en la riqueza de los esposos ni en la pasión inicial de la esposa, y sin embargo no fue desgraciado. Incluso dio lugar a que Raymonde sintiera una sincera atracción por Arnaud. Ella declara literalmente que «estaba muy alegre» cuando su marido volvía sano y salvo de los interrogatorios o de las prisiones del inquisidor. Esta alegría testimoniaba sin duda un afecto real de la esposa hacia el esposo, que fue forjándose progresivamente.[344]

Ya se trate de pasión, ya de inclinación, la iniciativa del amor correspondía más al hombre cuando el cortejo apuntaba al matrimonio. Por lo demás, a todo el mundo le parecía que esta situación era normal. Cuando Béatrice de Planissoles recoge, a guisa de talismán, la primera sangre menstrual de su hija Philippa, lo hace para asegurar que el futuro marido de la joven estará tan locamente enamorado de su mujer que no se preocupará nunca por ninguna otra mujer del mundo (I, 248). En cuanto a los sentimientos de Philippa por este hombre, Béatrice no dice nada. Tampoco ella se sentía preocupada por sus propias disposiciones afectivas respecto a sus dos maridos sucesivos…

En realidad, la noción misma de cortejo amoroso y preconyugal tenía mucho significado, al menos para las muchachas, en un mundo aldeano donde un buen número de mujeres estaban casa-

das desde temprana y tierna edad. Lo importante, como muy bien comprendió Bernard Clergue, era cortejar a la suegra. Los largos años de *flirt* que describirá Nicolás Rétif al hablar de las aldeas en un siglo XVIII de matrimonio tardío, no hubieran sido posibles en el caso de la mayoría de jóvenes montalionesas del siglo XIV, por falta de tiempo material. Guillemette Maury, de Montaillou (la joven hermana de Pierre Maury), es casada por su padre con el carpintero Guillaume Piquier, de Laroque d'Olmes, cuando a ella aún le falta mucho para cumplir dieciocho años.[345] Este matrimonio concertado será desgraciado, tanto más cuanto que los dos esposos divergen en las opiniones religiosas: ella, catarizante; él, católico de obediencia estricta. Guillemette emprenderá dos fugas: una momentánea, a casa de su padre, en Montaillou; la otra, definitiva, rompiendo con su marido. Grazide Lizier fue casada también a los quince o dieciséis años. Una niñita de seis años es prometida a Pierre Maury, que entrará teóricamente en posesión de la joven en el momento mismo en que ella alcance su nubilidad. Desde sus primeras reglas ya piensan seriamente en casar a Philippa, la hija de Béatrice de Planissoles: un texto oscuro[346] habla de noviazgo, e incluso de un marido, sin que se haya consumado el matrimonio ni se hayan celebrado las nupcias; la propia Béatrice se casó muy joven, probablemente a los veinte años o antes.[347] Raymonde Maury, la otra hermana de Pierre Maury, se casó a los dieciocho años, como mucho, con Guillaume Marty, también de Montaillou.[348] Esclarmonde Clergue, nacida Fort, fue casada posiblemente a los catorce años.[349] No hay que excluir que el «modelo Montaillou» en materia de edad matrimonial se oponga, sectorialmente al menos, a los usos matrimoniales que señala la demografía de las aldeas en los siglos XVII y XVIII. En las pequeñas comunidades de la época clásica se estilará el matrimonio tardío de las muchachas y una castidad preconyugal relativa; pero esta, al menos, irá acompañada de largos periodos de cortejo amoroso y de *flirt* ritualizado. En

Montaillou, por el contrario, el matrimonio surge muy pronto para muchas mujeres; las costumbres prenupciales y conyugales son sumarias, es decir, brutales. La permisividad sexual, relativa, tiene valor sobre todo para las viudas (a pesar de tabúes poco respetados, [I, 149]). Esto también vale para las muchachas pobres o abandonadas, que han quedado expuestas en el mercado matrimonial: solteras en vía de madurez, están abocadas al estado subalterno de sirvientas; la carrera del concubinato queda abierta para ellas, a la espera de encontrar marido.[350]

Por el contrario, en el caso de los jóvenes no parece que se celebren bodas a edad muy temprana; el *Who's Who* de Montaillou, tal como puede verificarse en la práctica con la lectura del *Registre*, no nos habla, entre los quince y los veinte años, más que de muchachos que permanecen aún solteros. Desde el punto de vista de los varones, el matrimonio parece ser un asunto muy serio que no se considera hasta después de los veinticinco años, o más tarde aún, cuando ya se disfruta de una posición en la vida. Bernard Clergue es baile de la aldea y padre de una bastarda en el momento en que estalla su gran pasión por Raymonde Belot hacia 1308: se casará con ella. Bernard Belot ha procreado ya una retahíla de pequeños bastardos cuando se casa en justas nupcias con una joven que no es la madre de sus hijos. Los matrimonios que se planean para Pierre Maury no podrían o no podrán tener lugar sino después de pasada la treintena del buen pastor. Arnaud Vital, el zapatero encantador, ha hecho buenas barrabasadas antes de casarse con Raymonde Guilhou. Raymond Roussel no se casará con la hermana de Pierre Clergue (el homónimo del cura) sino después de haber hecho sus buenas calaveradas como intendente del castillo de Montaillou, y como amante platónico de Béatrice (I, 338). Arnaud Belot tiene treinta años bien cumplidos cuando se casa con Raymonde d'Argelliers (III, 63). Jean Maury se une a Mathena Cervel solo después de años y años de trashu-

mancia adolescente y adulta en ambas vertientes de los Pirineos; por entonces ya tiene por lo menos veinticinco años.[351]

En resumen, los maridos de Montaillou eran, por lo general, hombres hechos, y en ocasiones se casaban con blancas palomas.[352] Ellas estaban al principio del juego. Ellos, al final. Esta diferencia de edad, en un mundo de mortalidad precoz, pronto habría de fabricar jóvenes viudas. Ellos iban a abonar las hierbas del cementerio. Viudas aún muy verdes, se preparaban para desgastar a uno o dos maridos suplementarios. Un justo giro de las cosas, como podrá verse más adelante.

12
MATRIMONIO Y CONDICIÓN FEMENINA

Los desniveles en la pareja en cuanto a fecha de nacimiento van acompañados de diferencias de estatuto. La condición de la joven casada, en Montaillou y en las demás aldeas de la región, no es de color de rosa. Toda mujer que se casa debe esperar un día u otro una dosis razonable de vapuleo. En Occitania, desde la década de 1320 corre un proverbio ambiguo. Las buenas gentes del condado de Foix también se divierten con él (III, 243):

> Quien golpea a su mujer con un cojín
> Cree hacerle daño y no le hace nada.

Este dicho da testimonio de la brutalidad de los hombres y la astucia de las esposas de *oc*. Otros textos son más explícitos. Indican de forma directa o indirecta que el varón montalionés, que llevaba la iniciativa del amor-pasión con vistas a las nupcias, más tarde también se arrogará el derecho a desencadenar el vapuleo conyugal. Dejemos a un lado el caso algo particular del leñador Bernard Befayt: como yerno galante, muele a palos a su propia mujer (III, 178) para proteger a su suegra de las agresiones de esta. Por el contrario, el ojo a la funerala de Guillemette Clergue, aunque sea de origen pacífico, me parece revelador de las costumbres que comúnmente se atribuyen a los maridos. Guillemette luce en efecto un ojo lastimado a consecuencia de un accidente involuntario o de una infección. Se pone en camino en busca de una ensalmadora especializada en el cuidado de los ojos. De camino encuentra a Prades Tavernier, el tejedor y *perfecto* de Prades d'Aillon. De modo completamente natural, Tavernier pre-

gunta: «Guillemette, ¿qué pasa? ¿Te ha pegado tu marido?». Y la mujer le responde: «No, no es más que una ligera indisposición» (I, 337).

Ese día no se trata más que de una falsa alarma. Pero Guillemette Clergue le tiene miedo a su marido. Cierto día está segando trigo con Alazaïs, su madre, en un campo de cereales que pertenece a Bernard Rives, padre de Guillemette y marido de Alazaïs. La conversación de las dos mujeres recae sobre los *hombre-buenos*:[353] «Salvan las almas, no comen carne, no tocan a las mujeres», dice Alazaïs, pasmada de deslumbramiento solo con evocar el estilo de vida de estos santos personajes.

Pero Guillemette no tarda en llevar a su madre al terreno de lo concreto: «No reveles jamás a mi marido que nosotras hemos hablado de esto —le dice—, porque si lo supiera, me mataría. Detesta a los heréticos».

En presencia del propio Jacques Fournier, Guillemette no omite revelar hasta qué punto teme a su esposo:[354] «¿Dijisteis a vuestro marido que habíais visto de cerca o de lejos al herético Prades Tavernier?», pregunta el obispo a la campesina, y esta le responde: «No, tenía mucho miedo de que mi esposo me maltratase si le decía eso».

Pasar a los hechos no está excluido:[355] la noche en que Pierre Maury se acuesta en casa de su hermana Guillemette en Laroque d'Olmes, oye ruido de golpes: su cuñado se ejercita pegando a Guillemette. El buen pastor respeta la majestad conyugal: no trata de interponerse. Pero raptará a su hermana algunos días después para preservarla de los malos tratos.

Brutales costumbres de maridos y de campesinos mal desasnados, prontos a la bofetada, replicarán sin duda, no sin prejuicios, nuestros lectores ciudadanos… Se equivocarán: las mujeres nobles o burguesas no van mejor servidas desde este punto de vista que las rústicas. Por aristocráticas o urbanas que sean, los esposos

de tales damas también tienen la mano ligera: Béatrice de Planissoles teme que su primer marido la mate si comete adulterio con su mayordomo. (Por lo demás, también tiene miedo a sus hermanos, que la maltrataron durante su aventura con Barthélemy Amilhac). En cuanto a la burguesía, me contentaré con evocar el ejemplo de la pareja que formaron la hija y el yerno del gran Pierre Authié en persona:

> —Arnaud —le dice Pierre Authié a su yerno Arnaud Teysseyre mientras pasea con él por la plaza de Ax-les-Thermes—, no os entendéis bien con mi hija Guillemette que es vuestra mujer; sois duro y cruel con ella; y de ese modo obráis contra la Escritura que preconiza que el hombre sea pacífico, dulce y tierno.
>
> —Es culpa de vuestra hija —responde Arnaud, que efectivamente tiene la deplorable costumbre de pegar a su mujer—.[356] Es mala y charlatana. Y tened cuidado vos mismo —concluye el yerno, poco agradable con su suegro cátaro—, no vaya a ser que os rompan las narices debido a vuestra lengua demasiado larga de herético.

Por supuesto, en general se limitan a insultos, y a algún que otro golpe. Las amenazas de muerte proferidas de marido a mujer (y jamás en sentido inverso, por eso estamos en una región mediterránea) no se llevan a la práctica. Pero muy a menudo el tono general de las relaciones de esposo a esposa es malo. Cuando es efectivamente malo (cosa que no siempre ocurre: los matrimonios buenos y amables no dan que hablar), implica en el mejor de los casos un denso silencio; en el peor caso, la injuria temible. ¡«Cacho cerda! —le dice Guillaume de Ascou, buen católico de la aldea de Ascou, a su mujer, Florencia, sospechosa de contactos ilegales con los cátaros—.[357] ¡Cacho cerda!… ¡A ti y a tu cómplice Rixende, la mujer de Pierre Amiel, de Ascou, esa maldita leprosa y herética, os deberían quemar a ambas![…] ¡Y seguro que no me preocuparé de arrancarle el hígado y los intestinos a una vieja marrana como tú!».

«Y furibundo —continúa Raymond Sicré, testigo de este escándalo conyugal—, Guillaume de Ascou se metió en la cama

tapándose la cabeza y amenazando a su esposa. Al oírlo, la citada esposa salió de la casa por una puerta de la habitación y se marchó».

Es cierto que algunos cátaros muy ilustrados, y con cierto barniz de Biblia como lo era precisamente Pierre Authié, preconizaron un trato más humano para la mujer.[358] Pero, por consolador que pueda ser este hecho, no debe hacernos olvidar el gran fondo de misoginia que encubre en esa época, en el marco de la institución conyugal, la civilización campesina del alto Ariège. El propio Pierre Authié, pese a su cariño por su hija, por lo general considera a la mujer como una cosa vil (II, 409). La forma en que Bélibaste actúa a su guisa con su amante, casándola con Pierre Maury primero, «descasándola» algunos días después como a una idiota porque la idea de ese matrimonio ha dejado de agradarle, o porque una depresión nerviosa motivada por los celos se ha apoderado de él, o bien finalmente —última hipótesis, la más desfavorable para la reputación del *hombre-santo*— porque piensa que su estratagema ha triunfado, estratagema consistente en endosar al buen pastor la paternidad de su hijo por nacer, esa forma no es indicio de gran estima para el segundo sexo. Por lo demás, Bélibaste no ocultó nunca su chauvinismo varonil y su imperialismo masculino. Para él, el alma femenina como tal no puede ser admitida en el Paraíso después de la muerte de la mujer que la portaba: ese alma necesita previamente una reencarnación en el sexo viril, aunque sea muy breve. ¡Cuántas consecuencias atroces no surgirán de ahí, en este bajo mundo! «El hombre no vale nada —le dice un día el *hombre-santo* a Pierre Maury y a Raymonde— si no es dueño de su mujer».[359] Y se apoya en este principio básico para arrogarse el derecho explícito de «maltratar» a su compañera. Pierre Maury —fiel intérprete de la filosofía de Montaillou— no se queda atrás a la hora de difamar a las damas: «Las mujeres son demonios», le dice a su patrona Sybille Pierre, que ha osado dar de mamar a su bebé herético. «El alma

de una mujer y el alma de una cerda son exactamente iguales, o sea, no gran cosa», profiere Arnaud Laufre de Tignac, insultando a una mujer del lugar al tiempo que mira de reojo a su cerda que come en la era. Más concretamente a la hora del aperitivo, la mujer queda excluida del grupo de bebedores.[360]

A estos demonios, estas diablesas, estas «cerdas», estas bebedoras de agua, se las puede golpear. También los hay que se contentarán con guardar un denso silencio como forma de relación con la mujer, silencio por lo demás recíproco. En Montaillou, este silencio en las malas parejas, y también en las menos malas, suele caracterizar las relaciones entre marido y esposa.[361] Véanse a este respecto, sin salir de Montaillou, los silencios absolutos de Guillemette Clergue, de Raymonde Marty, de Béatrice de Planissoles, de Raymonde Guilhou con sus cónyuges… Esta taciturnidad intraconyugal no solo está motivada por los desacuerdos ideológicos entre esposos. ¿Se equivocan ciertos etnólogos cuando definen el universo tradicional del matrimonio como el mundo de la no comunicación por excelencia?[362] Las mujeres de la montaña de las cruces amarillas cultivan un «jardín secreto», que mantienen cuidadosamente; hablan entre sí, pero al margen del dominio de sus maridos. Ellas les temen, incluso aunque los amen. Por ellos son capaces de conciliar el amor con el miedo.[363]

A juzgar por las escasas líneas anteriores se ve que las montalionesas son hábiles estrategas. Han perdido la guerra, pero de vez en cuando ganan más de una batalla.

Su primer éxito hay que cargarlo a la cuenta de los fenómenos, minoritarios pero indudables, de «matriarcado». Una situación de tipo matriarcal se crea cuando en lugar de un hombre es una mujer la que sucede, al menos provisionalmente, al amo masculino como cabeza de familia. Este ha desaparecido o se ha retirado. La ausencia de hijo varón y sucesor (o bien, si este existe, su incapacidad o su indignidad) bastan sin duda para explicar

semejante coyuntura. Normalmente, un yerno se casará con la hija que continuará el linaje. Y podrá ser adoptado por su suegro.[364] De este modo se convertirá en parte integrante de la nueva *domus* en la que es admitido. Sin embargo, la posición de este yerno será delicada respecto al nombre y a la persona de su mujer. Pueden citarse a este propósito las tribulaciones de Guillaume de l'Aire, de Tignac: «Tomó mujer en Lordat, y a causa de la familia de su mujer, en cuya casa entró, desde entonces se le llamó Guillaume de Corneillan; al parecer, el tal Guillaume vive aún y continúa residiendo en Lordat» (II, 129). Una vez más afloran los soberanos poderes de la *domus*: para esta, el matriarcado solo es un instrumento momentáneo, no un fin en sí mismo. Basta, en efecto, que el *ostal* pase a manos de la hija; de pronto, el marido de esta hace su entrada como yerno; no hay posición de fuerza y él cae en las redes de un sistema convertido por las circunstancias en matriarcal. Desde ese momento el personaje se ve obligado a cambiar de nombre; se convierte en *Corneillan* en lugar de *De l'Aire:* adopta la denominación de su mujer (*Corneillan*), denominación que de hecho es simplemente la de la *domus*. En estas condiciones, a poco temperamento que tenga la esposa, el poder cambia de sexo, pasando al bando de la hembra, aunque una golondrina no haga verano. Véase el caso de una mujer-amo: Sybille Baille, de Ax-les-Thermes. Debido a la herencia que recibe de sus ascendientes, la tal Sybille es propietaria de una casa en Ax; los hijos de la citada dama, califican esta casa de *ostal materno*, refiriéndose precisamente a su madre, (II, 21). Sybille, titular de una *domus*, se casó con un notario tarasconés, Arnaud Sicre. No adoptó con él la actitud humilde y sumisa que la mayoría de esposas del condado de Foix, ajenas a la casa en la que han entrado mediante matrimonio, observan respecto a su cónyuge. Anticátaro en el fondo, el notario Arnaud Sicre tuvo la desgracia de desagradar a la autoritaria Sybille. Esta, joven aún, lo echó sin miramientos de la casa de Ax,[365] adonde se había

mudado para vivir con ella como marido. Arnaud quedó reducido a ejercer su oficio de notario en Tarascon; su mujer, después de haberse separado caballerosamente de él, no tardó mucho en mandar a Tarascon al hijo que habían tenido en común, también llamado Arnaud, de siete años de edad: le pidió a Arnaud padre que se hiciera cargo de la educación de Arnaud hijo. Mientras tanto, la señora militaba en el catarismo. Con toda lógica, los hijos de Sybille unieron su nombre tanto al apellido del padre, *Sicre*, como al de la madre. Arnaud Sicre junior y Pons Sicre, su hermano, también eran conocidos con los nombres de Arnaud Baille y de Pons Baille. En este último caso se situaban en pleno sistema matriarcal. Mediante su increíble vida de soplón, Arnaud Baille-Sicre se consagró en cuerpo y alma a la reconquista de la *domus* materna, demostrando así hasta qué punto se consideraba, por encima de todo, descendiente del *ostal* de su madre Sybille. En última instancia, vuelve a ser la casa la que una vez más distribuye el poder, que por lo general (y también secundariamente) es de naturaleza patriarcal, pues los amos suelen ser hombres. Sin embargo, a veces también puede ser matriarcal, como en este caso, cuando los papeles se cambian a consecuencia del azar genealógico de la transmisión femenina de la herencia. «Dime quién lleva la casa —hombre o mujer—, y te diré quién lleva los pantalones».

Esta «matriarcalización» no es muy frecuente. Pero conceptualmente siempre es posible. Y sobre todo es muy reveladora de los poderes esenciales de la *domus*, por referencia a la cual se ordenan y a veces se invierten los papeles masculino y femenino. En Montaillou, el masculinismo no es una estructura de base: es un epifenómeno de la casa. Y esa es justamente la razón por la que de vez en cuando se da el matriarcado.[366]

A este respecto, sin salir de Montaillou, el destino matriarcal de Guillemette Maury nos proporciona otro buen ejemplo (algo distinto de los que le preceden, puesto que se trata de una situa-

ción de viudedad). Esta Guillemette es una pariente cercana de Pierre Maury (pero no hay que confundirla con la otra Guillemette Maury —la mujer de Bertrand Piquier— que es hermana de Pierre). La primera Guillemette se había casado en la aldea con Bernard Marty de Montaillou: poseía este una *domus* como los demás.[367] Guillemette, madre de al menos dos hijos, no era aún más que una pieza traída al *ostal* de su esposo. Ella sola no formaba más que medio matrimonio; constituía la mitad fútil de una pareja de la que Bernard Marty era la mitad capital.

Se produce la persecución de 1308. El éxodo. Los Marty huyen de la aldea de las cruces amarillas. Vagabundean por Cataluña. Van de aldea en aldea, instalándose en establecimientos provisionales. Entre dos mudanzas, Bernard Marty muere.[368] Guillemette sigue teniendo sus dos hijos. Estos ya son casi adultos, están en pleno vigor. Madre e hijos se instalan, pues, en San Mateo, aldea más «lucrativa» (III, 169). El trío se gana bien la vida desde entonces, y puede comprarse un *ostal*; en torno a esta *domus* provista de varias habitaciones florece una finca agrícola con patio, jardín, tierras de cereales, viñas, pastos, asno, mula y corderos. Allí el ama de casa recibe fácilmente a doce o quince personas. Obtienen recursos suplementarios mediante el artesanado de la lana y realizando tareas temporeras: se contratan por cuenta ajena en las siegas. Y también, en contrapartida, llegan a contratar asalariados de vez en cuando. El nuevo *ostal* ya no tiene nada que ver con el difunto Bernard Marty, completamente olvidado. Guillemette se convierte en «Su Gracia, la señora Guillemette» (II, 28). ¡Vuelve a tomar el apellido de Maury, y el apellido Marty perece por completo! Sus dos hijos, en buen linaje matriarcal, también se llaman Jean y Arnaud Maury. Y no Marty. Como en todo sistema matriarcal, el hermano de la madre, es decir, el tío materno, Pierre Maury (tío y homónimo de nuestro buen pastor), desempeña un papel esencial en la casa. Sin embargo, Guillemette sigue siendo el ama. Acepta o rechaza tal o cual

matrimonio para cada uno de sus dos hijos mayores. Reina en la sala única de recepción que le sirve de salón-comedor-cocina. Pertinente y mundana, desempeña con respecto a Pierre Maury —contertulio voluntario— un papel homólogo al que tendrá madame Verdurin con relación al narrador de *A la recherche du temps perdu*. Así pues, en ausencia del padre de familia, y en función de sus necesidades, la nueva *domus*, ha segregado el matriarcado en la familia emigrada.[369]

Montaillou, Prades d'Aillon, Merens, Belcaire, aldeas diversas y montañesas del condado de Foix o de la región de Sault nos ofrecen más ejemplos, cuando menos probables, de mujeres viudas o dominantes. Han heredado una casa que proviene de su propio linaje, o bien la han creado ellas, o sencillamente por vía de su difunto esposo. Los azares de la genealogía, las exigencias del *ostal*, los recursos individuales de su fuerte personalidad han conferido a estas damas el poder en la *domus*, decapitada de su amo masculino. Estas matriarcas son reconocibles porque su nombre, feminizado en *-a*, va precedido de la partícula *Na* (dicho de otro modo, *Domina:* señora o ama). En Montaillou, la vieja *Na Roqua* es una de las madres de la iglesia del catarismo; comadre diabólica, legisla sobre la muerte de las gallinas (I, 458). Egeria nunca jubilada, es la prestigiosa consejera de los cabezas de familia de la parroquia. *Na Carminagua* también es ama de casa montalionesa (III, 75). En Merens, *Na Ferriola* posee casa y rebaño de cabras: es herética y emplea a pastores (II, 461, 477; III, 163). En Prades d'Aillon, *Na Ferreira* es curandera de mal de ojo.[370] En Belcaire, el herrero Bernard den Alazaïs, o de *Na Alazaïs*, desciende probablemente de una matriarca de este tipo[371] que fue su madre o su abuela; igual que *Na Ferreira*, es depositario de interesantes secretos folclóricos, pero esta vez conciernen al destino de las almas después de la muerte. ¿Tales secretos le vienen de su ascendencia? En nuestras sociedades occidentales, ¿sería el matriarcado el mejor conservatorio de un pensamiento salvaje o

tradicional?… En cualquier caso, comprobamos que la mujer adquiere consideración y respetabilidad desde el momento en que, con la edad, deja de ser considerada un objeto sexual. La menopausia es multiplicadora de poder.

Al lado del matriarcado, la existencia de oficios accesibles a las mujeres (sin que ellas tengan siempre el monopolio) representa otra posibilidad, limitada pero real, de relativa emancipación del «bello sexo»: en Montaillou, como hemos observado, una mujer, Fabrisse Rives (I, 325-326) ejerce el oficio de tabernera, una profesión localmente poco rentable, dada la exigüidad de la población de la aldea. Alazaïs Azéma es vendedora al por menor de quesos. En Laroque d'Olmes y más allá de los Pirineos, las posadas a lo largo de las rutas y de las ferias frecuentadas por los montalioneses están a cargo de posaderas.[372]

Matriarcado y profesionalismo femenino imponen, en ciertos casos, un correctivo a la discriminación masculina. Se trata sin embargo de instituciones minoritarias. Lo más frecuente es que el «sexo débil» lo sea completamente frente a los poderes que se arroga el pueblo de los varones. No exageremos, sin embargo, la impotencia de las mujeres. Están lejos de hallarse enteramente desarmadas frente a los falócratas, no son solamente las humilladas y ofendidas del sistema.

En el interior mismo de la casa, la mujer trajina, es cierto. Pero, humilde sierva del fuego, del agua, de la leña, de la hierba, de la cocina y del hilado, dispone por ese mismo hecho de su parcela de poder intimista y doméstico. Al envejecer dejando a un lado a su marido, también encuentra compensaciones seguras con las demás personas de su familia. Desde luego, el esposo, cuyos deseos han menguado, no se priva de calificar poco elegantemente a su cónyuge de vieja criada, vieja herética, o vieja cerda.[373] Los contemporáneos también saben que en un sistema predominantemente patriarcal la mujer no habita en la casa de su esposo (aunque en realidad no es suya) más que a título vitalicio. Y

sin embargo, respecto a sus hijos y a sus nietos, la hasta entonces esclava del hogar goza de una posición exaltada. Oprimida como esposa, es sacralizada en cuanto madre. ¡Qué diablos, no en balde estamos en el Mediterráneo! O casi. En cualquier caso estamos en las regiones de la latinidad meridional: ningún protestantismo extirpará jamás de estas tierras el culto materno a María.

Los mismos campesinos cátaros que pueden tratar a la Virgen Madre de tonel de carne donde se formó Jesucristo, en su propia familia siguen siendo hijos amantes y respetuosos. Para una mujer, envejecer es ser madre de hijos mayores, muy productivos. Es tener derecho desde entonces al respeto que expresan los linajes surgidos de las ramas maternas. Pierre Clergue, que no respetaba nada, sin embargo amaba y veneraba el recuerdo de su madre: la tenía por una mujer buena, que había favorecido a los heréticos. Ya hemos visto que para doble escándalo de los cátaros locales y del obispo de Pamiers, se las había arreglado para hacer enterrar a su vieja Mengarde bajo el altar de la peregrinación de la Virgen María del lugar. Más tarde este altar servirá de feliz escenario a las aventuras galantes del cura. Guillaume Austatz, agricultor y baile de Ornolac, respeta a su madre, a la que trata de «usted». Escucha piadosamente las enseñanzas de esta. De ella recibió sus opiniones semiheréticas, seminaturalistas o materialistas. Son transmitidas de madre a hijo durante paseos y charlas interminables.[374]

Sin embargo, no hay que caer en la pamplinería. Ni en el cromo. También había malos hijos en el alto Ariège: golpeaban, mordían el seno que los había alimentado. Véase el hijo de Stéphanie de Chateauverdun, tirano de su anciana madre… El testimonio de numerosos textos, sin embargo, es suficientemente explícito para señalar que, en Montaillou, hacia 1300-1320 se operaba la transición clásica, cara a las civilizaciones mediterráneas, que va de la joven oprimida por su marido de edad madura, a la madre madura o vieja, venerada o respetada por sus hijos

varones. Las hijas también colman a su madre de amor filial: Ava, Philippa, Esclarmonde y Condors, hijas de Béatrice de Planissoles, se echan a llorar (I, 257) cuando evocan los peligros de prisión que amenazan a la excastellana. Esta se ve, por tanto, recompensada del afecto solícito que siempre ha testimoniado a su prole (I, 24, 246).

En los medios campesinos, la actitud de las hijas para con sus madres está hecha de deferencia. Por lo demás, tal comportamiento queda justificado por los servicios materiales que estas continúan prestando a aquellas, incluso aunque sean mayores y estén casadas:

> Un día —cuenta Guillemette Clergue, que por entonces se encuentra en poder de un marido violento— yo necesitaba pedir prestados peines para cardar el cáñamo, y me dirigí para ello a la casa de mi padre. Y cuando estuve en la puerta de esa casa, encontré allí a mi hermano que salía del estercolero. Y le pregunté a mi hermano:
>
> —¿Dónde está mi señora madre?
>
> —¿Qué queréis de ella? —me replicó él.
>
> —Quiero dos peines —dije yo.
>
> —Nuestra madre no está aquí —concluyó mi hermano. Ha ido a buscar agua. Tardará mucho en volver.
>
> Yo me negué a creer a mi hermano, y traté de entrar en la casa. Entonces mi hermano puso su brazo delante de la puerta y me impidió entrar (I, 337).

¡Texto notable! La puerta es estrecha: puede ser obstaculizada por el simple brazo de un hombre; el quicio huele a estiércol; Alazaïs Rives, la madre, se dedica a llevar agua, para la *domus* de su marido, como las demás. Ello no impide a esta madre recibir comúnmente el título de *madame* (¡señora ama!) de su hija mayor, Guillemette Clergue. Esta familia es, por otro lado, un nido de víboras; sin embargo, los vínculos están ritualizados. El hermano trata de *usted* a su hermana, lo cual no le impide ser brutal con ella. En cuanto al tío materno, Prades Tavernier, exige de su hija natural, Brune Pourcel, un respeto mayor aún del que obtiene sin esfuerzo Alazaïs de Guillemette. El *perfecto* Prades Taver-

nier exige, como hemos visto, ¡ser adorado de rodillas por Brune, su bastarda! Ni más ni menos.

Otra madre honrada, colmada incluso: la de Vuissane Testanière. Esta, joven amante de Bernard Belot, renuncia a sus opiniones cátaras a consecuencia de un *shock* nervioso que sufre cuando Arnaud Vital intenta violarla; pero Vuissane se apresura a añadir que esta reconversión al catolicismo estricto *también* se debe a la buena y gran influencia que su madre ejerce sobre ella. Las palabras que la vieja le dijo contra los *hombres-buenos* se grabaron con letras de fuego en su conciencia (I, 461).

A estas palabras familiares de una madre a su hija amante se podrían añadir las no menos persuasivas de una tía a su sobrino: en efecto, Jean Pellissier se adhiere a las ideas cátaras a causa de la influencia dominante que sobre su cerebro de pastorcillo ejerce su tía materna Marra (III, 79); fueron los discursos heréticos que ella pronunció en una cabañuela repleta de avena, cuando se encontraba en compañía del joven Jean, los que hicieron, según dice él, zozobrar su conciencia, consagrada hasta entonces a la fe romana.

Desde luego, también hay damas ancianas o damas maduras que son fuertemente contestadas por las mujeres más jóvenes, e incluso por sus propias hijas. Peleas homéricas que llegan hasta el cuerpo a cuerpo y el arma blanca enfrentan a Jeanne Befayt con su madre Emersende Marty. Pero los combates de arpías entre Emersende, la vieja cátara, y Jeanne, la joven católica, se explican precisamente por el clima de desintegración cultural que afronta en el refugio catalán la emigración montalionesa que sostiene la fe romana prácticamente al cien por cien. En Montaillou, por el contrario, antes del éxodo, Emersende era respetada por su hija Jeanne. Y en cualquier caso, esta anciana dama ha podido muy bien dejar de ser profetisa en su hogar. Sin embargo, conserva un gran prestigio entre los demás miembros del pequeño club bélibastiano. El propio Bélibaste la tiene en alta estima, a

causa de su gran experiencia de mujer anciana: ha conocido mucho, ha vivido mucho, ha retenido mucho: «Ha vivido más que veinte heréticos —dice el *hombre-santo* hablando de la madre de Jeanne Befayt—.[375] [...] Conoce y ve el bien mejor que nosotros». En Montaillou, una mujer mayor como Guillemette «Belote», encanecida bajo los arneses de la tradición herética, es muy apreciada entre sus correligionarios, entre sus simpatizantes, y más generalmente entre los aldeanos de ambos sexos y de todas las edades.

Las mujeres viejas o maduras no son las únicas que logran traspasar el muro de la discriminación masculina. Frente a las violencias posibles o reales de sus esposos, las jóvenes campesinas también tienen en su haber algunas bazas. En primer lugar, más de una de ellas es peleona, *rixosa*, con lo cual dispone de una buena defensa o disuasión contra el agresor. Véase la hermana de Pierre Maury: se escapa dos veces del domicilio conyugal, y la segunda vez, definitivamente. Los heréticos a quienes luego frecuenta la juzgarán mordaz, combativa, de lengua demasiado lista, presta a la pelea (III, 155). Y se sentirán escandalizados a pesar de la obsequiosidad que con ellos tiene y de las preferencias ideológicas que ella manifiesta por su partido. En la aldea de Bouan (actual Ariège), maese Salacrou *brama, clama y vocifera* cuando los heréticos están en su casa (II, 425). Puede que esos aullidos sean propios del comportamiento extravertido de los mediterráneos, y en particular de los ariegenses. Sin embargo no impresionan ni a la esposa, ni a la hija (llamada Blanche) del amo de la *domus*. Como buenas cátaras que son, a pesar de los gritos del patrón, estas dos mujeres siguen recibiendo a los *perfectos* en su *ostal*. En líneas más generales, en la cultura que por entonces impera en el condado de Foix, las mujeres son tildadas de peleonas; la expresión «pelea de mujeres» se ha convertido en proverbial entre personajes como Pierre Maury y Bélibaste (III, 191): en este caso no se trata de combates de damas, sino de luchas

contra los hombres. Y lo que es más, también entre mujeres las peleas intestinas se consideran normales. Véase a este respecto lo más sustancial de la declaración de Fabrisse Rives, tabernera de Montaillou:[376] «Con Alazaïs Rives, en esa época, disputábamos muy a menudo. Dejamos de disputar solo el día en que cada una de nosotras conoció los pequeños secretos heréticos de la otra, lo cual nos ponía a ambas en situación de poder cantar ante el inquisidor. Entonces dejamos de pelearnos». Todo ocurre como si la cultura ariegense desease la docilidad de las mujeres, en virtud de las exigencias de un patriarcalismo predominante nacido del sistema de las *domus*; y como si, no obstante, en la mayoría de los casos las mujeres no aceptaran plegarse a esta demanda del sistema. Podían deplorar las peleas de mujeres y minimizar su importancia, pero había que acomodarse a su realidad cotidiana.

La docilidad de la cónyuge en el marco de la pareja no es, por tanto, ni total ni exhaustiva; ni sin excepciones, ni sin compensaciones. En el condado de Foix también existen maridos que pasan por los antojos de su madre y de su mujer simultáneamente.[377] Debo añadir que la sumisión femenina, cuando existe, está lejos de explicarse enteramente por la obediencia de la esposa a las posibles amenazas del esposo. La coacción marital no explica por sí sola la buena marcha disciplinada de los matrimonios montalioneses; después de todo, la violencia estatal tampoco será el único factor por el que podría explicarse el funcionamiento sin tropiezos de tal o cual sociedad contemporánea. Tratándose precisamente de las relaciones sociales y familiares, en las civilizaciones tradicionales del Mediterráneo occidental, los sociólogos —como Pierre Bourdieu a propósito de los grupos cabileños — han insistido en la importancia del código de honor como regulador de los grupos humanos. Trabajando sobre Andalucía, Pitt-Rivers ha subrayado el papel fundamental de la *vergüenza*, que combina la vergüenza propiamente dicha, el pudor, la preocupación por la reputación y el pundonor femenino: este haz de

sentimientos protege la virtud de las mujeres, que los maridos tienen por tan valiosa como la niña de sus ojos. Se posee, dice Pitt-Rivers,[378] «una cantidad limitada de vergüenza, y una vez perdida, no se vuelve a encontrar; la cantidad de vergüenza que una mujer tiene no puede sino disminuir, jamás incrementarse, es un valor externalizado, no internalizado, se hereda, de ascendientes a descendientes, y está asociada al sexo femenino. Entre las mujeres de la nobleza menor que se encuentran por ejemplo en Montaillou, este sentido ibérico-nobiliar de la vergüenza está muy desarrollado, y contribuye a la difícil preservación de una fidelidad conyugal, tanto como lo hace el miedo al palo y al marido. Por ejemplo, Béatrice de Planissoles quiere evitar incluso la sospecha, siquiera infundada, de una aventura con su mayordomo, por miedo a que su esposo llegue a pensar que ella hace algo deshonroso (*deshonesto*) (I, 222). Se trata de un pundonor «externalizado», concebido más en función de los juicios de otro, emanados del marido, del linaje o de la aldea, que en razón del veredicto de la conciencia personal: el *rumor* de la comunidad sale del *forum* colectivo que recoge y que propaga los chismes sobre el comportamiento de las mujeres, preocupa mucho a Béatrice. «Si me voy con vos a Lombardía —le dice a su mayordomo—, la gente contará que nos hemos ido de la comarca para satisfacer nuestra lujuria». Por otra parte, Béatrice declara que teme ser *vilipendiada* por cada uno de sus dos amantes eventuales si, una vez viuda, distribuye sus favores a más de un hombre a la vez. La cultura occitana ¿no ha decidido de una vez por todas que la mujer que tiene *dos* amantes simultáneos no es más que una puta, «una puta ardiente y quemante»?[379] Un nuevo temor a lo que dirán los *lauzengiers*, una nueva externalización de la ética. Por fin, viuda para siempre, la excastellana evocará de buena gana en compañía de su amante la vergüenza que caería sobre su linaje y en especial sobre su padre Philippe de Planissoles si quedara embarazada ilegítimamente. Toda una familia queda manchada por

la mala conducta de una sola de sus mujeres. No es únicamente el padre respecto a la hija. Es el hermano respecto a su hermana quien se erige en guardián de la reputación femenina, porque solo con sus propias fuerzas esa hermana no lograría ser un cancerbero de virtud. Los hermanos de Béatrice de Planissoles le recuerdan su deber cuando frecuenta a Barthélemy Amilhac, hasta el punto de tener que irse de la aldea que había elegido momentáneamente como residencia. En Montaillou, esta actitud de corrección fraterna también existe entre las clases inferiores. Pierre Maury confía en depósito sagrado el honor de su hermana Guillemette a Guillaume y a Bernard Bélibaste:

> Después de cenar, Bernard y Guillaume le dijeron a Pierre:
>
> —Nosotros nos ocuparemos de tu hermana como de nosotros mismos, y ella actuará de tal forma que la rodearemos de cariño y de honor.
>
> Y la hermana prometió a su vez:
>
> —Haré bien lo que tenga que hacer (III, 155).

Entre los sencillos campesinos, la dosis de reputación femenina que perder es cuantitativamente menos importante que entre los linajes nobles. Sin embargo, las aventuras ilegítimas provocan cierto sentimiento de deshonor. «Yo tenía una relación deshonesta con Arnaud Vital», dice Alazaïs Guilhabert, campesina de Montaillou» (I, 410-413). Volveremos con mayor amplitud, en un párrafo consagrado a la ética, sobre las nociones de *deshonor* y, sobre todo, de *vergüenza*. Ambas se hallan en el centro de la moral rústica en el alto Ariège.

Estas diversas observaciones sobre el matrimonio y sobre la mujer en la unión conyugal nos llevan, para terminar, a una última cuestión: ¿cuál es el final de la pareja?

La mayoría de las veces queda disuelta, por supuesto (pero no en el cien por cien de los casos), por la muerte de uno de los cónyuges. En la mayoría de los casos se trata del hombre. En efecto, en las sociedades tradicionales las viudas son casi siempre más

numerosas que los viudos. Sea porque estos resultan más difíciles de «producir», a consecuencia de la sobremortalidad masculina, sea porque se vuelvan a casar con más facilidad. Esta preponderancia numérica de viudas es especialmente nítida en la región de Aillon, ya se trate de Prades o de Montaillou. También cabe buscar el motivo en la desproporción de edad entre los esposos. Más joven, la esposa tiene por definición más posibilidades de sobrevivir al varón de las que tiene este de enterrarla. En Prades y en Montaillou, Jacques Fournier convoca para sus interrogatorios a diecinueve mujeres. De estas, siete están casadas y sus esposos están en este mundo; doce son viudas.[380] Por tanto, en Montaillou igual que en Prades hay un contingente importante de viudas, no necesariamente en la miseria, porque muchas de ellas corresiden con sus hijos mayores solteros con una pareja casada que incluye a uno de sus hijos: este es el caso, por ejemplo, de la «madre Maurs» y de la «madre Belot» o, lo que es lo mismo, de Guillemette Maurs y de Guillemette «Belote» (III, 161-162). Algunas viudas ostentan una verdadera autoridad espiritual y familiar entre el grupo de rústicos catarizantes, varones y hembras, tal como es el caso de las tres Parcas de Montaillou, muy amigas entre sí: *Na Roqua*, Guillemette Clergue y Guillemette «Belote». Perdieron a sus maridos y, llegado el caso, son las directoras de conciencia de tal o cual aldeano. Su camarilla forma un elemento esencial para la sociabilidad femenina de la aldea. En el refugio catalán, Emersende Marty y Guillemette Maury son igualmente viudas, e ideológicamente influyentes.

¿Vuelven a casarse las viudas? En muchos casos, sí. Béatrice de Planissoles, buen partido noble, y Raymonde Lizier, cuyo primer marido había desaparecido prematuramente por asesinato, vuelven a casarse de nuevo rápidamente: una con un hidalgüelo, la otra con un agricultor pobre. En otros casos es más difícil, y entonces, para las mujeres montalionesas frustradas de su macho legítimo, el concubinato se convierte en una solución insatisfac-

toria, «deshonesta», pero tentadora. Todavía les queda descubrir el amante, que puede ser *rara avis*.

En cualquier caso, esta segunda «solución» plantea algunos problemas. Como sabemos, el matrimonio de las viudas en cuanto tal presenta algunos obstáculos en muchas comunidades de viejo cuño, pues implica un tabú que derribar. La viuda, al casarse de nuevo, sustrae un macho al grupo de hombres casaderos, disponibles para las jóvenes. Por lo tanto, es causa posible de *charivari* (escandalera pública que se realiza haciendo sonar cazos y otros objetos), a fin de sancionar, tras perdonarla, tamaña rapiña. En Montaillou no hay huellas de *charivari*, pero las viudas se convierten en una especie de tabú sexual que, por lo demás, es fácilmente burlado por los audaces. Mengarde Buscailh, viuda que reside en Prades, responde con indignación a Pierre Clergue, que le hace proposiciones deshonestas: «No estoy de acuerdo. Eso sería un gran pecado. No olvides que soy viuda» (I, 419). Jean Duvernoy, que cita esta respuesta de Mengarde,[381] considera este «vestigio del poco aprecio por las segundas nupcias» como un «rasgo primitivo del cristianismo». ¿No hay que ver en él, de hecho, un dato del folclore rural, comparable en principio, aunque no en sus modalidades, con el *charivari*?

En la época que considero, el hecho conyugal se disuelve generalmente por la muerte de uno de los cónyuges. Pero el divorcio, o al menos la separación, representa en teoría otro modo de disolución. En Montaillou las mujeres son demasiado timoratas, están demasiado reprimidas por el rígido sistema de las *domus* para mandar a paseo a su amo y señor. Pero algunos hombres no se cohíben a la hora de amenazar con la expulsión a su esposa, o incluso de expulsarla realmente. Y esto debido a que son, por derecho de herencia, los amos del ostal.

Caso de expulsión completa: Fabrisse Rives. Al principio, esta mujer hacía casa común con su esposo, el agricultor Pons Rives, y también (otro caso interesante) con el padre y la madre de

este, que responden al nombre de Bernard y Alazaïs Rives (I, 339-340). Bernard Rives es un personaje borroso, que transige con los antojos de su hijo Pons, que es de *de jure* o *de facto* el jefe de la *domus*. El núcleo dirigente del *ostal* está formado por el dúo que constituyen el tal Pons Rives y su madre, la autoritaria y lúcida Alazaïs. Un buen dúo cátaro, ¡y hasta qué punto! La entrada de Fabrisse en el lecho de Pons trae perturbaciones a la casa, pues Fabrisse no es herética. Incluso llega a denunciar ante el cura Clergue (que se burlará de la denuncia) la presencia de *hombres-buenos* en la aldea (I, 324). El marido y la suegra comprueban rápidamente que la joven les impide catarizar a su gusto. «Es el diablo el que te ha metido en nuestra casa», le dice Pons a Fabrisse.

La echa, pues, del *ostal*. Lejos de desconcertarse, la repudiada lleva en adelante una vida de mujer independiente como tabernera de la aldea y educa lo mejor que puede a su hija Grazide. Sin embargo, estas dos mujeres no tardarán en caer en la órbita de la *domus* Clergue: Fabrisse, como dependienta del *ostal* de Bernard Clergue, que le presta diversos servicios; Grazide, como amiguita del cura.

Fabrisse Rives ha sido por tanto expulsada de la casa marital porque no era herética. Un infortunio análogo (¡pero en sentido inverso!) está a punto de ocurrirle a su cuñada, Guillemette Rives, hija de Bernard Rives y hermana de Pons Rives. Se casó con Pierre Clergue, homónimo y pariente más o menos cercano del cura. La casa de este Pierre está dividida contra sí misma, como por lo demás observa Pierre Maury (III, 162). Guillemette es amiga de los heréticos. Su esposo, enemigo. Por eso ella evita escrupulosamente mencionar dentro de la casa a sus amistades cátaras; si lo hiciera, Guillemette Clergue sería condenada por su hombre a la muerte o al divorcio. «Un día —cuenta— mi marido me amenazó: "Si sigues yendo a las casas de aquellos que aco-

gen a los *hombres-buenos*, te mataré, o te echaré lejos de mí» (I, 346).

Resumiendo: Fabrisse Rives fue expulsada de la *domus* y del lecho conyugal porque no era buena cátara; en cambio, su hermana Guillemette Clergue estuvo a punto de conocer la expulsión por serlo demasiado.

Así pues, solo puede hablarse de dos casos (o mejor, de «un caso y medio») de separación: la destrucción de un matrimonio era algo muy raro en Montaillou, debido a la solidaridad montañesa de las estructuras familiares. Se necesitaba toda la ardorosa fuerza de las divergencias ideológicas para llegar a tales extremos, atestiguados únicamente en dos ocasiones: y solo en uno de los casos es llevada a término en nuestros documentos. Un caso de separación, y una amenaza de separación para unas cincuenta parejas, jóvenes y viejas, que conviven en la parroquia es, a fin de cuentas, bastante poco. Sin embargo, aquí habría que añadir el expediente más bien especial de Raymonde Clément, mujer de Pierre Fauré: abandona la *domus* de su marido, afectado de impotencia, y regresa a la *domus* de su parentela para vivir su vida.[382]

Ya he dicho que, en cualquier caso, debido al chauvinismo viril imperante en la aldea de las cruces amarillas, la expulsión o la amenaza de expulsión era cosa del marido contra la mujer, y no a la inversa. En los casos extremos, si la mujer abandona por iniciativa propia a su esposo, abandona a la vez la *domus* conyugal.

En cambio, fuera de Montaillou, en las pequeñas aldeas ariegenses que conocen un principio de libertad artesanal o ciudadana, eventualmente exaltada por el matriarcado, y también más allá de los Pirineos, en la Cataluña emancipadora, se encuentran mujeres ariegenses que toman la iniciativa de separarse de su marido. Asimismo, en estos casos, las quiebras que llevan a la ruptura intraconyugal son ideológico-religiosas, y de origen coyuntural; sin embargo, los planos de cruce revelados por esas rupturas

se orientan hacia direcciones bastante modernas, distintas de las que podrían darse en una aldea montañesa como Montaillou. Fuera de la comunidad montalionesa, las rupturas son, en efecto, de iniciativa femenina y no solamente masculina. Como hemos visto, en Ax-les-Thermes, Sybille Baille, la cátara, expulsa a su marido Arnaud Sicre senior, notario católico. En Laroque d'Olmes, población de aldeas y mercados, Guillemette Maury (hermana del buen pastor) toma en dos ocasiones la iniciativa de huir del domicilio conyugal en que reina su esposo, el carpintero Bertrand Piquier. Ahí también los motivos de la fuga son religiosos, pero están invertidos respecto al caso Baille-Sicre. Guillemette es cátara y su esposo, católico. Finalmente, existe una tercera ruptura (pero que esta vez es de hecho más que de decisión deliberada) en el refugio catalán: Raymonde Harty, de Junac, hija de herrero, comprueba que las circunstancias del éxodo la han separado definitivamente del destino de su esposo, Arnaud Piquier, pescador de truchas y tarasconés. Decide que a partir de entonces ella y Bélibaste se amaran en secreto como tortolitos. ¡Y ahí se quedan sus esponsales anteriores! Como buena «viuda blanca», se limita a tomar nota.[383]

Estos pocos datos o monografías —que son muy precisas, y ahí está su mérito— no constituyen una estadística. Sin embargo, me parece que tienen la virtud de demostrar *a contrario*, cuando es preciso, la originalidad específicamente masculina —apreciable en el propio Montaillou— del fenómeno de la separación conyugal, cuando esta surge de una iniciativa deliberada. Pero sigue siendo cierto que tal fenómeno es extremadamente raro, y, por eso mismo, tanto más interesante y revelador. Los grandes batallones no siempre proporcionan buenas estadísticas. Con los desvíos excepcionales —por ejemplo, las separaciones conyugales— ocurre a veces que revelan la regla profunda del juego, y el esquema latente. De cualquier modo, incluso en los casos más audaces, la *domus*, esa piedra angular, no pierde nunca sus dere-

chos: en caso de impotencia masculina, la esposa abandona el *ostal* común. Raymonde Maury hace el juego de su *domus*, paterna-fraterna y montalionesa, frente a la opresión que le causa su matrimonio con Laroque d'Olmes, ya insoportable para ella. Sybille Baille jamás habría podido expulsar a su marido si no hubiera apelado como refuerzo a las posibilidades que le brindaba *a priori* la posesión de una *domus* matriarcal. En el mismo Montaillou, Pons Rives puede permitirse expulsar del hogar a su esposa Fabrisse porque dispara contra ella con todas las armas de su *domus* no nuclear, apoyado como está por la pareja corresidencial de sus ascendientes. Dejemos de lado los problemas específicos de la desintegración catalana: concretamente en el alto Ariège, la separación de cuerpos, muy rara (y por supuesto jamás sancionada por un divorcio en debida forma), apenas es sinónimo de individualismo; manifiesta más bien, a su peculiar manera, la indomable imposición del *ostal* como institución de linaje. Enseguida topa, por tanto, con sus propios límites, muy estrictos.

13
EL SENTIMIENTO DE LA INFANCIA Y LAS EDADES DE LA VIDA

Después de haber tratado el matrimonio en Montaillou, ahora diré algunas palabras sobre lo que (en esa época) era su objetivo normal: el hijo.

La infancia en la región de Aillon: precisemos primero las cifras. Nuestra aldea está previsiblemente dentro de la normalidad entre las familias campesinas del Antiguo Régimen. Son numerosas. Mengarde y Pons Clergue tienen cuatro hijos y por lo menos dos hijas atestiguadas.[384] Guillemette Belot tiene cuatro hijos y dos hijas. Guillaume y Guillemette Benet tienen por lo menos dos hijos y tres hijas. Raymond Baille tiene cuatro hijos (sin mención de hijas). Pierre y Mengarde Maurs tienen cuatro hijos y una hija. Los Marty son cuatro hermanos. Alazaïs y Raymond Maury tienen seis hijos y por lo menos dos hijas.

También hay familias menos numerosas: Bernard y Gauzia Clergue no tienen más que dos hijos conocidos, chico y chica. Las dos parejas formadas por Guillemette y Raymond Maurs, por Bernard y Guillemette Maurs, tienen cada una dos hijos, además, probablemente, de hijas de nombre y número desconocidos… En total, una vez reagrupada la información pertinente que se posee sobre los matrimonios de Montaillou, salen dieciocho parejas disponibles para nuestras cuentas; son las dieciocho parejas de las que se puede pensar que tuvieron tiempo suficiente para procrear a su prole; representan, respectivamente, una familia «completa» o «incompleta», pero cronológica y teóricamente susceptible —salvo interrupción factual por muerte de uno de los cónyuges— de ser completa. Durante el periodo demográfi-

co 1280-1324, todo ello es considerado en su conjunto por el registro de Jacques Fournier. Estas dieciocho familias, completas e incompletas, dieron a luz a 42 muchachos y a 20 muchachas, como mínimo. El número de chicas es notoriamente subestimado y contado a la baja. Seguramente, el que concierne a los muchachos no tiene en cuenta la mortalidad infantil, la que opera entre la fecha de nacimiento y el fin del primer año de vida. También desprecia una fracción indeterminable de mortalidad juvenil, sobre todo entre uno y cinco años de edad. En estas condiciones de insuficiencia estadística, podemos contar, sin embargo, una media de 2,3 muchachos procreados por pareja. Por tanto sería razonable contar, teniendo en cuenta los distintos imponderables, [385] con 4,5 nacimientos legítimos, masculinos y femeninos, por familia completa e incompleta. La fecundidad montalionesa de principios del siglo XIV es, en consecuencia, igual a la del Beauvaisis de la Edad Moderna, muy prolífico (además, las tasas de *ilegitimidad* aventajan en Montaillou a las que se registran en el Beauvaisis).

Algunas observaciones sobre esta prolificidad montalionesa:

1.° Se explica, en parte, por la edad precoz de las jóvenes a la hora de casarse; concierne sobre todo al núcleo cátaro y endógamo de las grandes familias explotadoras agrícolas-ganaderas, aliadas entre sí, que dominan Montaillou en torno a 1300: pienso en los Clergue, en los Maury, en los Marty, en los Baille, en los Benet, en los Belot, que procrean decenas de hijos mayores y de hijas que se prometen en matrimonio entre sí. Por razones que quizá solo sean aleatorias, algunos hogares católicos de la aldea, los de la familia Azéma por ejemplo, registran menos hijos y menos alianzas que los heréticos; es una de las causas de la inferioridad pasajera de la minoría que en Montaillou permanece fiel a la fe romana.

2.° Esta fecundidad tiene sin embargo sus límites en diversos aspectos: la familia más rica, la de los Clergue, en la generación de Pierre y Bernard, manifiesta cierto interés por los métodos (hierbas mágicas, o quizá *coitus interruptus*) que conciernen a la limitación de los nacimientos; los numerosos hijos de Pons Clergue han dejado en todo caso algunos bastardos, pero no un hijo legítimo (si bien es cierto que subsisten otros Clergue en la aldea que transmitirán el nombre). En cuanto a la capa inferior de la población, la de los pastores, tiende a rehusar el matrimonio alegando una pobreza con frecuencia real. Finalmente, en líneas generales, la última generación, la que se casa entre la redada de 1308 y los interrogatorios de

1320-1325, está terriblemente perturbada: las estancias en prisión se multiplican, y puede que algunas parejas desalentadas se refugien en la abstinencia sexual o en la anticoncepción; durante la década de 1310, que de todos modos es desfavorable para la economía y para las subsistencias, la fecundidad montalionesa parece estar en baja.

3.º Pero en la aldea la nota dominante sigue siendo el *baby-boom* o plétora de hijos, durante los años 1280-1305. Desde un punto de vista geográfico y cultural, este fenómeno se sitúa en un entorno análogo: también fuera de Montaillou, las importantes fratrías de dos hermanos o de cuatro hermanos son muy comunes (I, 93; I, 203). La idea misma de alta natalidad es evidente. Por supuesto, todo el mundo sabe que si se pierde un hijo, quedan otras oportunidades (salvo que uno sea demasiado viejo) de engendrar otros; y estos, por metempsícosis cátara, interpretada de forma fantasiosa, quizá devolverán a su madre las almas de los hermanitos y hermanitas desaparecidos (I, 203).

Mi comadre Alazaïs Munier —cuenta Guillaume Austatz, baile de Ornolac— **[386]** estaba triste; en poco tiempo había perdido a sus cuatro hijos. Viéndola afligida, le pregunté la causa:

—¿Y cómo no voy a estar doliente —me respondió ella—, si he perdido en un intervalo tan breve a cuatro hermosos hijos?

—Comadre, no te preocupes —le dije—, volverás a encontrarlos.

—¡Sí, en el Paraíso!

—No, volverás a encontrarlos aquí abajo. Porque todavía eres joven. Quedarás embarazada de nuevo. El alma de uno de tus hijos muertos se incorporará al nuevo feto. Y lo mismo sucederá luego con los demás.

Se ve que Guillaume Austatz, que se hacía eco espontáneo de la cultura de su tiempo, no encontraba extraño predecir ocho embarazos en total (cuatro pasados, cuatro futuros) a la mujer de Munier.

En líneas generales, los campesinos de esa época —como Guillaume Austatz, de Ornolac, o Jean y Pierre Maury de Montaillou— sienten nítidamente la presión demográfica de la década de 1300: tal presión resulta, entre otros factores, de la alta fecundidad que acabamos de señalar. Estos tres hombres, en diversas circunstancias, preguntan: «¿Dónde se podrán meter esas almas tan numerosas de todos los hombres que están muertos y de los que aún están vivos? A este paso, el mundo se llenará de almas. Todo el espacio comprendido entre la ciudad de Toulouse y el

puerto [pirenaico] de Mérens no podría contenerlas» (I, 191 ss). Afortunadamente, prosigue Guillaume Austatz, Dios ha encontrado un remedio muy sencillo a esta inflación general de las almas. Cada alma sirve muchas veces. «Sale de un cuerpo humano que acaba de morir y entra casi inmediatamente en otro. Y así sucesivamente». De un modo u otro, la metempsícosis es por tanto el corolario fantasmagórico de la gran fecundidad de la montaña. Y esta, a su vez, es sobreentendida por la institución clave de la domus.

Es cierto que, en teoría, el dogma cátaro —profesado confiadamente por muchos montalioneses, pero mal conocido por ellos en sus detalles— era hostil al matrimonio y por tanto a la procreación. Los campesinos cátaros más pulidos, que han ascendido al rango de *perfecto* o de *pseudo-perfecto*, como Bélibaste, no ignoraban este punto doctrinal: «No quiero —decía el *hombre-santo* que deseaba "transportar a la otra vida las semillas de la nuestra mediante la virginidad"—[387] que ningún hombre se una carnalmente con una mujer; no quiero tampoco que de ellos nazcan hijos o hijas. Porque si de este modo se alcanza la esterilidad, todas las criaturas de Dios se reunirán dentro de poco [en el Paraíso]. Y esto me agrada». En un orden de ideas algo distinto, hemos visto a Pierre Clergue entrenarse en Montaillou en la anticoncepción (¿mágica?). Pero ¿cuántas personas, en la aldea de las cruces amarillas, podían acceder a tales refinamientos? Y en cualquier caso el deber de esterilidad solo concernía a los *hombres-buenos* no a los simples creyentes. Aunque simpatizasen con la herejía, los campesinos de Montaillou continuaban, pues, procreando numerosos hijos: la tierra y sobre todo los pastos, dispensadores de empleo en la economía pastoril, no faltaban en las aldeas de altura para todo aquel pequeño mundo destinado a crecer algún día. Cataluña, «donde no faltaban —dice Bélibaste— ni los pastos ni las montañas para los corderos», abría sus amplios brazos a los jóvenes excedentarios montalioneses que no tenían

más que ir a allí a contratarse como pastores y muleros (II, 42). En estas condiciones, ¿por qué preocuparse? *Domus* rica de hijos, pronto mayores, era *domus* rica de brazos, *domus* rica a secas. Así se explica, o al menos se justifica *a posteriori*, la prolificidad de varones modestos de las grandes casas agricultoras de Montaillou: Belot, Maury, Marty y *tutti quanti*. Solo los Clergue de la última generación, lo suficientemente ricos para no practicar el trabajo manual, no estaban interesados, como *domus*, en la plétora de brazos familiares. Y así, en la práctica podían elevarse excepcionalmente hasta las alturas inhabituales de un pensamiento anticonceptivo o anticonyugal concebido para casos de necesidad.

Los numerosos hijos que de este modo engendraban la mayor parte de las familias de Montaillou no eran rentables inmediatamente. Primero había que educarlos, nutrirlos; al principio, darles de mamar.[388] En medios rurales como los que dominan en nuestra aldea, entregar los niños a una nodriza no es nada frecuente. De hecho, apenas se encuentran empleadas de ese género más que al servicio de la nobleza bastante encopetada, y a duras penas: una de las *señoresas* de Châteauverdun, que se une a los heréticos, confía su hijo a una nodriza.[389] A la dama, sin embargo, le cuesta lo suyo despedirse de su niño. La profesión de nodriza, para uso de los bebés nobiliarios, puede intercalarse en perfecta lógica en una carrera de campesina: Rousse Gonaud, hija de montañés, primero es sirvienta en casa de un noble, y más tarde nodriza en casa de la mujer de otro noble; entre tanto se ha quedado embarazada; luego se convierte en amante corresidente, de un baile de aldea, y termina por último su trayectoria como esposa legítima de un agricultor. Su *cursus* está regulado como una partitura.[390]

Sin embargo, en Montaillou, por lo que sabemos, la utilización de nodrizas se da solo en muchachas pobres que se ven obligadas a desembarazarse de su bebé a fin de ejercer un oficio de criada. Como hemos visto, Raymonde Arsen lleva su hijito de

una nodriza rural a otra antes de hacerse cargo de su puesto de criada para todo en casa de los Belot: ocasionalmente se encargará en esta de uno de los nietos de la familia.[391] De todas formas, por lo que concierne a leche mercenaria, la demanda no es muy alta en Montaillou, y a veces la oferta es superior a la demanda. Cierto día, hacia 1302, en las proximidades de Pascua, Brune Pourcel, pobre bastarda algo tonta a quien ya conocemos, recibe la visita de su vecina Alazaïs Rives (I, 382):

> Alazaïs —cuenta Brune— me dijo que le llevara a su casa a mi hijo Raymond, a quien yo amamantaba entonces y que podía tener medio año.
>
> —Es porque en mi *ostal* —añadía Alazaïs— hay una mujer del Razès que sufre de exceso de leche…
>
> —Nunca —respondí a Alazaïs— la leche de esa madre perjudicaría a mi hijo.
>
> Finalmente, cediendo a las instancias de mi vecina, llevé a mi hijo hasta la casa de ella; allí encontré, en efecto, a una mujer del Razès; sentada al amor de la lumbre, estaba calentándose.

Al margen de estos casos particulares, o incluso muy particulares —mujer sirvienta, o mujer enferma—, el amamantamiento materno es la regla general en Montaillou, así como en las aldeas análogas, incluidas las familias de ganaderos más ricas.[392] Este amamantamiento puede prolongarse durante un tiempo bastante largo. Nos hablan hoy de los hijos del agricultor de antaño, que tomaban el pecho de su madre hasta pasados los dos años. Ellos mismos llevaban su sillita o su taburete a fin de alzarse para tomar el pecho. ¿Era tan diferente la situación entre las familias de ganaderos del alto Ariège y del Lauraguais hacia 1300-1310? El hijo de Sybille Pierre, mujer de un rico agricultor de tierras y explotador de apriscos, tiene «uno o dos años». Todavía se nutre del seno materno (II, 17). Inútil insistir a este respecto sobre el papel que desempeña el amamantamiento como factor estadístico de esterilidad provisional y, por tanto, como prolongador del intervalo intergenésico; este retraso casi anticonceptivo afecta a

procesos fisiológicos… o simplemente a los tabúes sexuales durante la lactancia.

Desde nuestro punto de vista de historiadores, el amamantamiento no es aún más que una floritura. El verdadero, el gran problema, es el de los sentimientos respecto a la infancia, tal como los han estudiado Philippe Ariès y luego François Lebrun en importantes libros. Las tesis de estos autores son bien conocidas. Siguiéndolas, destacan dos ideas centrales:

1.ª Nuestro amor por la infancia, y por la baja infancia, es una pasión relativamente reciente, establecida por la cultura religiosa y laica a finales de la Edad Media y en la época moderna entre las clases superiores: familias reales, nobleza, burguesía. Esta inclinación favorable a los hijos pequeños solo habría sido compartida por las clases inferiores, populares y campesinas poco a poco: para ellas, la muerte de un niño pequeño o de pecho fue durante mucho tiempo un suceso desprovisto de importancia afectiva.[393]

2.ª La formulación de un papel específico y de una imagen particular para la infancia, y más tarde para la adolescencia, solo surgió gradualmente, a través de las nuevas representaciones colectivas que impusieron la asistencia a la escuela, la creación de indumentaria específica para las niñas y niños, etc. Durante mucho tiempo, para la masa de población de la Edad Media, el niño, como en las miniaturas othonianas, no era más que un hombrecito reducido.[394]

A propósito de estas tesis, me parece que se imponen dos observaciones previas y parcialmente críticas. Son estas:

a) La segunda parte de la concepción de Ariès me parece que está fundamentada más sólidamente que la primera. Los papeles infantiles y juveniles son muy dependientes de la cultura de una época dada: se puede creer, por tanto, que, desde el principio, estos papeles, tal como nosotros los conocemos en nuestros días, no han sido definidos sino recientemente. En cambio, el universo de los sentimientos íntimos, tejidos de madre a bebé o de padre a niño es suficientemente misterioso, está situado casi siempre lo bastante al margen de la escritura como para que no aceptemos sino a beneficio de inventario los pocos textos y la colección de imágenes que proclaman la cuasifrialdad de tales sentimientos en los tiempos pasados.

b) Hablamos precisamente de «textos». Casi la totalidad de la documentación de Ariès se funda en citas *ad hoc* extraídas de escritores de antaño, y en la magnífica colección de cuadros y grabados que este historiador, conocedor de las galerías, ha reunido en un museo imaginario de la infancia.

Pero esta forma de proceder, por seductora que sea, ¿no está sometida a cierto espejismo literario? El brote de sentimientos hacia la infancia en la literatura y en la pintura ¿puede ser puesto *ipso facto* al lado de la aparición de los sentimientos por la infancia, en la realidad masiva y no escrita de la afectividad de las clases bajas? También puede creerse, con igual validez, que el cariño tierno por los pequeños existía hacía mucho tiempo, aquí y allá, entre las sociedades campesinas o artesanas;[395] la gran cultura, textual y pictórica, no decidió interesarse por esa pasión sino tardíamente, por razones específicas…

Se me permitirá, a propósito de este punto, que vuelva sobre un caso ya mencionado: después de Denis de Rougemont, es de buen tono, o de buena lid, afirmar que el amor-pasión, tal como lo sentimos de vez en cuando, no nació en Occitania, sino durante un periodo tardío, unido a las tentativas pioneras de la poesía cortesana. Ahora bien, como ya hemos visto, basta con observar un momento el alto Ariège rural para echar por tierra sin ambages esta convicción «literaria». Nuestros campesinos de Montaillou y del Sabarthès jamás leyeron a los trovadores. La influencia directa de estos, como puede verse por los documentos de Pamiers o de otras fuentes, apenas iba más allá de los círculos cultos de la nobleza apamea (III, 328-329) y los castillos de las montañas de los alrededores. Pese a esta ignorancia, los aldeanos y aldeanas de la región de Aillon sabían comportarse como amantes refinados en sus momentos perdidos: distinguían el amor-pasión (de esencia romántica, conjugado por el verbo *adamare*) del amor-inclinación, para el que bastaba el verbo *diligere*.[396]

Tal distinción no había llegado a su mente a través de indirectas influencias literarias, transmitidas de boca en boca. De hecho, la capacidad de discriminación entre las dos formas de amor era consustancial a su cultura de campesinos sutiles. La influencia, si es que la había, habría que trazarla más bien en sentido inverso:

es probable que los trovadores no inventaran, sino que simplemente llevaran hasta las luces del texto, escrito o cantado, el distingo amoroso que desde hacía mucho tiempo preexistía a su obra en la cultura popular de Occitania.[397]

Volviendo a nuestro propósito, que en este caso es infantil, cabe verificar que también en las entretelas del alma montalionesa y sabarthesiana existen sentimientos de cariño muy vivos, muy espontáneos, muy pronunciados respecto a la infancia e incluso la pequeña infancia, por minúscula que pueda ser; estos sentimientos son «de fundación», consustanciales a la cultura regional. Nada, absolutamente nada sugiere que haya que ver en ellos el producto de un injerto afectivo, de origen externo, elitista y de época reciente. A los historiadores que quieran afirmar hasta el fin la realidad de este injerto tardío les incumbiría la tarea de demostrarlo plenamente.

Empecemos por el principio: la concepción. Desde el matrimonio, el embarazo es aceptado como normal, natural, es decir, deseado. Al margen del matrimonio, los sentimientos respecto al eventual bastardo están cargados de ambivalencia, pero no desprovistos de posible cariño: «Yo soy cura y no quiero hijos», da a entender Pierre Clergue en un primer impulso. «¿Qué haría yo si quedase encinta? Quedaría deshonrada», le replica inmediatamente su Béatrice. Y más adelante, se opera gradualmente un cambio, más positivo, respecto a una concretización de sus amores: «Después de la muerte de tu padre, tendremos un hijo», acaba por decirle, cambiando de rumbo, el cura a su amante (I, 225, 243, 244, 245).

El hijo montalionés empieza siendo en muchas familias un feto «cátaro». Muy pronto, ese feto estará provisto de un alma: adquiere, por tanto, un valor, incluido el afectivo, nada despreciable. Porque el mundo (dice la *Vulgata* albigense repartida entre los campesinos de Aillon) «está lleno de viejas almas que corren como desesperadas». Si esas almas provienen del cuerpo de un

difunto malvado, se introducen por el orificio «*ad hoc* en el vientre de todo animal hembra —perra, coneja o burra— que acaba de concebir un embrión carente todavía de un alma».[398] En cambio, si el alma errante es originaria de la envoltura carnal de un muerto cuya vida fue inocente, posee la facultad de entrar en el vientre de una mujer grávida para animar a ese feto recientemente concebido.

Así pues, en el Montaillou cátaro el feto es buena garantía, porque posee enseguida un alma inocente. Razón de más para que sea amado desde el vientre materno, y por su madre. «Mas estoy encinta. ¿Qué haré del fruto que llevo, si huyo con vos hasta donde se hallan los heréticos?» (I, 219), le dice Béatrice de Planissoles a su mayordomo (que se apresura a proponerle una solución). Algunos lectores objetarán que esta preocupación completamente maternal de la dama de Montaillou por su hijo futuro es producto de una mujer noble cuyo corazón es más tierno que el de una zafia campesina. Pero no. Semejante objeción no haría más que reflejar un «prejuicio de clase». Unos sentimientos de alarma igual de afectuosos por una progenitura en gestación también se dan en Alazaïs de Bordes, simple campesina de Ornolac: «Ya ves —dice esta Alazaïs—. El otro día cruzábamos en barca el Ariège que entonces estaba crecido; teníamos mucho miedo de naufragar y ahogarnos. Sobre todo yo, porque en ese momento estaba encinta» (I, 193). La continuación del diálogo muestra claramente que el mayor miedo de Alazaïs en esa coyuntura de posible ahogamiento no era por ella misma, sino por el hijo que estaba engendrando y que corría el riesgo de perecer en su compañía. ¿También es casualidad que el registro de Jacques Fournier nos hable de anticoncepción, pero nunca de aborto provocado?[399]

En estas condiciones, el nacimiento del niño puede convertirse con mucha frecuencia en sinónimo de preocupaciones y ansiedades. Cultural y afectivamente, no deja de ser sentido como

una alegría fundamental: «Tendréis niños —le hace decir al diablo Jacques Authié en una homilía que entrega para Pierre Maury (III, 130)—. Y os regocijaréis más por un solo niño, cuando lo tengáis, que por todo el reposo de que actualmente gozáis en el Paraíso». En el transcurso del relato de un mito, el misionero cátaro pone esta arenga en boca de Satán, que pronuncia un discurso a los espíritus del cielo, destinados a la caída. Pero semejante discurso refleja la actitud espontánea de los aldeanos —favorable a los nacimientos, y amistosa respecto al bebé— contra la que el catarismo oficial reacciona en vano. El propio Pierre Maury, y tantos otros como él, en Montaillou y en otras partes, saben que el bautismo es fuente de fiestas y de alegrías, donde se traban sólidas amistades de compadres y comadres, desde entonces padrinos y madrinas: «Muchos os hacéis compadres y comadres en los bautizos de los niños; ahí os gastáis vuestros bienes, ahí encontraréis amistades» (III, 185), le dice Bélibaste en tono de reproche a Pierre Maury. El *hombre-santo* puede criticar. El recién nacido, al que no le gusta que el cura lo asperja con agua (II, 52), por su parte puede berrear y llorar, pero eso no impedirá que la alegría colectiva se desborde en torno al bautismo.

Desde los primeros meses del niño, las mamás ariegenses le prodigan los mimos y las carantoñas que Philippe Ariès, algo apresuradamente, nos presentará como una invención reciente de la Edad Moderna, o de finales de la Edad Media.[400] Veamos el texto de Raymond Roussel, relativo a una localidad sita en el alto Ariège: Raymond, regidor rural, describe con precisión las prácticas allí mismo atestiguadas, y que desde la primera mitad del siglo XIII ya no se consideraban nuevas: «Alicia y Serena eran "señoresas" de Chateauverdun. Una de estas dos damas tenía un niño en la cuna; quiso verlo antes de irse [en efecto, partía para reunirse con los heréticos]; al verlo, lo abrazó; entonces el niño se puso a reír; como había empezado a salir un poco de la habitación en que estaba acostado el niño, volvió de nuevo hacia él; el

niño empezó a reír de nuevo; y así sucesivamente en varias ocasiones. De suerte que ella no conseguía separarse del niño. Al verlo, le dijo a su sirvienta: "Llévatelo fuera de casa"».

De este modo pudo ella alejarse a su vez (I, 221)… Alejarse para el viaje al fin de la noche que debía llevar hasta la hoguera a esta joven madre amante.

En este ambiente de irrefutable afecto, la muerte, una simple enfermedad del niño, o la separación de su lado[401] pueden ser, y con frecuencia son, fuente de dolor, de auténtico sufrimiento para el corazón de los padres. Sobre todo, por supuesto, para el de la madre. Y esto es así, a pesar de cuanto escriban los escritores de nuestro tiempo para probar lo contrario. «En nuestra aldea —cuenta Guillaume Austatz, baile de Ornolac— vivía una mujer llamada Bartholomette d'Urs [era la mujer de Arnaud d'Urs, oriundo de Vicdessos]. Ella tenía un niño, al que acostaba en su propio lecho. Una mañana, al despertarse, lo encontró muerto a su lado. De pronto, se echó a llorar lamentándose. No llores, le dije. Dios dará el alma de tu hijo muerto al próximo niño, varón o hembra, que concibas. O bien [a falta de esta metempsícosis], esa alma se irá a otra parte, allí donde se es feliz» (I, 202).

Enfrentado al dolor de una madre, el baile de Ornolac había recurrido al pésame fácil, a base de metempsícosis, recurso que ya aparece en otras frases suyas. Lo pagaría con ocho años de cárcel, seguidos de la obligación de portar cruces amarillas y dobles.[402]

La tristeza de los padres rurales por la muerte de su progenitura, infantil o juvenil, es un hecho atestiguado por regla general en el alto Ariège. Este hecho nos invita a no escuchar sino con precaución a los investigadores que, por eminentes que sean, hablan del descubrimiento del sentimiento de la infancia entre las élites, en los tiempos modernos, y también a quienes nos hablan de una llamada indiferencia respecto a la infancia entre las clases

populares o campesinas, y también burguesa, en la época de los regímenes muy antiguos. Cierto que el amor por los hijos, en el marco del sistema de la *domus*, es, en última instancia, interesado. Al final, el hijo es la esperanza de obtener un joven adulto cuyos brazos servirán para la explotación agrícola y aliviarán la vejez precoz de los ascendientes. Bélibaste sobreentendía sentimientos de este carácter cuando dispensaba a Pierre Maury su acostumbrado discurso contra el celibato: «Casaos —le decía el *hombre-santo* al buen pastor—, tendréis una esposa que os asistirá en vuestras enfermedades; y lo que es más, tendréis hijos a los que querréis» (III, 188). Alazaïs Azéma es más precisa aún a este respecto en su relación sobre los sentimientos de un agricultor de Montaillou, Guillaume Benet, muy afectado por la pérdida de un hijo: «Cuando murió Raymond Benet, el hijo de Guillaume Benet —cuenta Alazaïs—, unos quince días después fui a la casa de Guillaume Benet. Le encontré llorando: "Alazaïs —me dijo —, he perdido todo lo que tenía con la muerte de mi hijo Raymond. No me queda nadie que pueda trabajar por mí"» (I, 321). Y entonces Alazaïs intenta transmitirle una condolencia de resonancias estoicas, del tipo: «Es la vida…»: «Consolaos —le dice a Guillaume Benet—, nada se puede hacer…».

Es evidente que el hijo varón representa para Guillaume Benet una fuerza de trabajo que se ha disipado con la muerte. Pero ese niño es también mucho más que eso. Guillaume amaba a Raymond por él mismo. Y se consolará en parte de su pena pensando que su hijo ha sido heretizado antes de morir por Guillaume Authié: ese hijo es por tanto más feliz que su padre, abandonado en este valle de lágrimas: «Espero —dijo Guillaume— que mi hijo esté en un lugar mejor que este en el que yo me encuentro ahora».

La misma reacción de cariño herido la podemos encontrar en Guillemette Benet, de Montaillou, que ha perdido una hija (I, 320), y que está llorando a mares. «Consolaos —le dice graciosa-

mente Alazaïs Azéma, que ha ido a casa de Guillemette para el pésame—. Consolaos, aún tenéis hijas; de todos modos, no podéis recuperar a la que se os ha muerto». A lo cual Guillemette, que ama a su hija desaparecida, responde: «Me lamentaría aún más de como lo estoy haciendo por la muerte de mi hija; pero *Deo gratias*, tuve el consuelo de verla heretizada la víspera de su muerte, al anochecer, por Guillaume Authié, que acudió en medio de una tormenta de nieve».

Cuerpo muerto, pero alma a salvo: ya es algo para quien ama verdaderamente.

Aunque sincero, sin embargo el cariño está ritualizado, socializado, compartido: los sollozos en el seno de la familia que forman Guillaume y Guillemette Benet van del padre vivo al hijo muerto, y probablemente de la madre por la hija. Asimismo, el pésame de la vecina y amiga va según el caso —hijo muerto o hija muerta— al progenitor o a la progenitora.

Este amor diferenciado que sienten padre y madre se manifiesta como tal en la historia de la familia Pierre. El episodio en cuestión nos ofrece la ventaja adicional de tratarse de una niñita de menos de un año; digan lo que digan, es objeto de cariño. Raymond Pierre es ganadero de corderos en la villa de Arques, término de la trashumancia montañesa. De Sybille, su mujer, tiene una hija, Jacotte (III, 414-415). Jacotte, con menos de un año, está gravemente enferma. Como Sybille y Raymond aman mucho a su hijita, deciden, contraviniendo todas las reglas de la herejía, hacer que la hereticen antes de morir. En teoría, como señalará no sin acritud Pierre Authié, jamás se hubiera debido heretizar a un ser tan joven: Jacotte, de menos de un año, «no tenía entendimiento del bien». Pero el *perfecto* Prades Tavernier, que se hace cargo de la heretización de la niña, es más laxista que los Authié. Piensa que no hay nada que perder si se practica una ceremonia de este género, incluso con un ser pequeño.[403] Porque el hombre propone y Dios dispone (o más exactamente, se-

gún los términos del propio Tavernier, el hombre hace lo que puede y Dios hace lo que quiere). Por tanto, Prades Tavernier se dedica a administrar el *consolamentum* a la niña: «Le practica un montón de inclinaciones y de elevaciones», y le impone (maravilla de maravillas) un libro sobre la cabeza. Un libro, objeto rarísimo en aquel ambiente aldeano. Una vez realizados los ritos, Raymond Pierre no tiene otra cosa que hacer sino regocijarse: «Si Jacotte muere —le dice plenamente satisfecho a su mujer— será un ángel de Dios. Ni yo, ni tú, mujer mía, podremos dar a nuestra hija tanto como este herético le ha dado al heretizarla».

Totalmente dichoso —penetrado de un amor verdadero, celestial y desinteresado por su pequeña—, más tarde Raymond Pierre se marcha de su casa acompañando a Prades Tavernier hacia otros lugares. Antes de partir, el *perfecto* le recomienda vivamente a Sybille no le dé ni leche ni carne a la niña: si Jacotte sobrevive, deberá contentarse con peces y hortalizas (II, 414). Para un niño de un año, en las condiciones dietéticas de la época, resulta algo increíble. De hecho cabe suponer que cuando el *perfecto* y el marido se marchan, Jacotte está abocada a una muerte próxima, en una situación de *endura* (ayuno final).

Pero… El amor de Sybille Pierre por su hija es de esencia cálidamente carnal, y no espiritual o sublime como en el caso de Raymond. Este amor maternal logra agarrotar la máquina cátara.

> Cuando mi marido y Prades Tavernier hubieron dejado la casa —cuenta Sybille— no pude aguantarme. No podía admitir que mi hija muriese ante mis ojos. Por eso la amamanté. Cuando mi marido volvió, supo por mí que había amamantado a mi hija. Estuvo muy pesaroso, gimiendo, asustado. Pierre Maury [que estaba allí en calidad de pastor de Raymond Pierre] trataba de consolar a su patrón. Le decía a mi esposo:
>
> —La culpa no es tuya.
>
> Y Pierre le decía a mi hijita:
>
> —Tienes una madre mala.
>
> Y me decía a mí:

—Eres una mala madre. Las mujeres son demonios.

Mi marido lloraba. Me insultaba. Me amenazaba. A partir de esta escena, él cesó de amar [*diligere*] a la pequeña y dejó también de amarme [*diligere*] durante mucho tiempo hasta que más tarde reconoció su error.

Esta autocrítica de Raymond Pierre, acompañada de un rebrote de llama y de cariño respecto a su esposa coincidirá, como se sabe, con la apostasía general de los habitantes de Arques, que decidieron colectivamente renegar del catarismo. «Mi hija Jacotte —concluyó Sybille— sobrevivió a este episodio durante un año; luego, murió» (II, 415).

El amor maternal experimentado por la campesina Sybille ofrece una autenticidad pura y general. El afecto paterno por el bebé de menos de un año es innegable también: Raymond Pierre amaba (*diligebat*) a Jacotte hasta aquel incidente, igual que amaba a Sybille, no tiene en absoluto el corazón de mármol que se atribuye gratuitamente a los campesinos del Antiguo Régimen respecto a su progenitura.[404] Sencillamente, el indiscutible amor de Pierre por su bebé se encuentra, en crisis crucial, momentáneamente pervertido, desviado por el fanatismo.

Este texto también parece confirmar un dimorfismo del cariño familiar: los vínculos más tiernos van de la madre a la hija y del padre al hijo. Puede pensarse por otra parte que existe un prejuicio de amor o de preferencia en favor de los muchachos: el término colectivo *filii*, teóricamente, quiere decir hijos y no hijas; ahora bien, los ariegenses lo emplean (traducido al latín…) para designar el conjunto de sus hijos varones y hembras, como si estos en última instancia fueran más representativos del grupo infantil que aquellas.[405]

Dejemos a un lado esos matices. He querido mostrar que, en Montaillou y en el alto Ariège, con respecto a la infancia, entre los sentimientos de la gente de aquel tiempo y nosotros no existe el abismo que ha visto Philippe Ariès en otras épocas, o basándose en otros documentos. Incluso una muchacha pobre, cercana al

estatuto mental de *minus habens*, se muestra buena madre. Brune Pourcel se lo piensa dos veces antes de plegarse a las fantasías de su vecina, que quiere forzarla a entregar su bebé de seis meses a los cuidados provisionales de una nodriza en estado de superproducción lechera (I, 382). Y Raymonde Arsen, antes de cambiar de empleo, se toma la molestia de trasladar a su hija natural de una nodriza a otra, con vistas a una localización más práctica o más próxima. Incluso una hermana (o una prima) puede abandonar sus obligaciones profesionales para ir a ocuparse del recién nacido moribundo, hijo de su hermano. Este hermano se resiste, en efecto, a que en ausencia de la joven madre (¿muerta, quizá?) otra mujer vele a su progenitura en la agonía: ¿por qué no su hermana?: «Raymonde Benet, de Ornolac —cuenta Guillemette Benet, de la misma aldea—, tenía un hijo recién nacido moribundo. Me mandó llamar cuando yo iba al bosque para hacer leña, para que asistiese al niño en la agonía. Por eso lo asistí de la mañana hasta la noche, hora de su muerte» (I, 264).

En resumen, el registro de Jacques Fournier evoca en múltiples ocasiones los vínculos que se establecen entre los padres y sus hijos muy jóvenes. No nos ofrece, sin embargo, el ejemplo de esos padres «desnaturalizados» que describen Philippe Ariès y François Lebrun.[406] Quizá haya que poner en tela de juicio las fuentes —grandes obras literarias o libros de contabilidad doméstica superescuetos— que han utilizado estos buenos historiadores: unas y otros se sitúan *ipso facto* más acá o más allá del alma misma del pueblo. No olvidemos tampoco que la exposición de Ariès se interesa sobre todo, debido a los materiales que utiliza, en los comportamientos de la élite ciudadana, cortesana, burguesa. Esta élite ponía sistemáticamente su progenitura en manos de una nodriza; tampoco estaba motivada, y con razón, por las necesidades económicas de la *domus* campesina, ávida de brazos jóvenes, y por lo tanto afectuosa con los hijos. En esta coyuntura puede explicarse la relativa y momentánea sequedad

descrita por Ariès en los corazones elitistas, destinados, por lo demás, a ser más tiernos con los niños a partir de mediados de la edad clásica (siglos XVII y XVIII…). En cuanto a nuestros campesinos, sobre todo los campesinos de Montaillou, el cariño por sus hijos presentaba ciertos rasgos originales en relación con el que nosotros manifestamos hacia los nuestros. No por ello era menos intenso, ni menos marcado, ni quizá menos zalamero.[407] Naturalmente, este debía repartirse entre una cantidad de nacimientos por unidad doméstica mayor de la que hoy registramos nosotros; y de buena o mala gana tenía que acomodarse a un número más elevado de muertes infantiles con respecto a nuestra época. Finalmente, en muchas parejas cobraba el tinte de una indiferencia pronunciada[408] hacia los muy pequeños, pero menos pronunciada de lo que recientemente se ha pretendido.[409]

Sin embargo, considerada en bloque, la infancia terminaría por ser una abstracción. Porque se descompone en etapas que por sí mismas se integran en la serie general de las «edades de la vida». En Montaillou, y en las aldeas vecinas, una primera etapa lleva al bebé desde el nacimiento al destete (¿entre uno y dos años?, ¿o hacia los dos años?).[410] Ignoramos si en la aldea de las cruces amarillas se les ponían pañales a los niños.[411] Sabemos, sin embargo, (perogrullada útil de recordar) que en ausencia de cochecitos de bebé y de biberones, los lazos de dependencia del pequeño respecto de la madre, la nodriza o la sirvienta eran más estrechos de lo que lo son en nuestros días. A falta de biberón, se les daba el pecho, por supuesto. A falta de cochecitos de bebé, se imponía el recurso frecuente a los brazos maternos, más tiernos e imperiosos aún que en nuestra época: «Cierto día de fiesta —dice Guillemette Clergue—,[412] yo estaba en la plaza de Montaillou, con mi niñita en brazos, cuando apareció mi tío Bernard Tavernier, de Prades, que me preguntó si había visto a su hermano […]». En la práctica se hace vida social de buena gana con el bebé en brazos en época de fiesta: «Con ocasión de la reunión de

familia organizada por el matrimonio de Raymond Belot —cuenta la sirvienta Raymonde Arsen—, yo estaba detrás del hogar, y tenía en mis brazos a la hija de Alazaïs, hermana de Raymond» (I, 317). Esta dependencia del niño continúa de otras formas tras el destete. En efecto, puede pensarse que el bebé de menos de un año, por miedo a la sofocación nocturna, es alejado del lecho de los padres, salvo excepción estúpida e incluso criminal. [413] Sin embargo, el niño de más de un año o dos tiene ocasión de pasar muchas noches en la cama conyugal, o materna. «Era la hora en que comúnmente las gentes se acuestan —cuenta Sybille Pierre, esposa de un rico ganadero (II, 405)—. Yo estaba en la cama con mi hija Bernadette, que podía tener entonces cinco años». Y ya hemos visto que la campesina Bartholomette d'Urs estalla en sollozos al despertarse una mañana y encontrar a su lado, en su propio lecho, el cadáver de su niño muerto por la noche (I, 202).

Por supuesto, los pequeños aldeanos, por regla general y casi universal, no asisten a la escuela… por falta de escuela y por falta de motivaciones. Sin embargo, en el territorio de Montaillou y de Prades hay un escolar llamado Jean, que vive con el cura (I, 243). Este muchacho le sirve a Pierre Clergue principalmente de mensajero o de correveidile para sus citas. En cambio, en las pequeñas aldeas de la baja región, y en el valle del Ariège, aquí y allá funcionan escuelas con bastante regularidad, destinadas a chicos y chicas, hijos de nobles o de notables. Los eclesiásticos que rigen estos establecimientos mínimos a veces se ven sometidos a tentaciones muy acuciantes para con las madres de los alumnos (I, 251-252). En cuanto a las escuelas realmente dignas de este nombre, y que tienen que ver con la formación intelectual de los jóvenes, estas se encuentran en poblaciones relativamente importantes como Pamiers.

En tales condiciones, y debido a la ausencia general de escuelas para la clase campesina, ¿cómo podía realizarse la transmisión

cultural? En primer lugar, a través del trabajo en común: los muchachos recogen las nabas con su padre; las chicas siegan el trigo en compañía de su madre… Incesantes parloteos de adulto a joven, de ascendiente a descendiente, marcan estas sesiones de trabajo en grupo. En la mesa familiar, la lengua tampoco está quieta: en su casa, el tejedor Raymond Maury cuenta a sus hijos pastores el mito cátaro de la caída. Finalmente, los pequeños son utilizados con frecuencia como mensajeros, denunciadores o suministradores de informaciones, lo cual les exige cierta responsabilidad, es decir, memorización. «Raymond Pierre —cuenta Pierre Maury— me mandó a buscar por medio de un niño llamado Pierre de cuyo apellido ya no me acuerdo. Este Pierre me dijo: "Ven a casa de Raymond. Te manda llamar"». «Un niño me indicó —cuenta en otra parte Pierre Maury— la casa del adivino musulmán al que yo quería consultar sobre el ganado de Guillemette Maury» (II, 39). «Cierto día, más o menos por Pascua —testimonia Mengarde Buscailh—, yo volvía del campo para almorzar en la casa en que vivía con mi marido y mi cuñado. Comprobé que habían amasado la masa del pan en la artesa. Le pregunté a una niñita de ocho años, llamada Guillemette, originaria de Mérens, y cuyo apellido ignoro: "¿Quién ha amasado?". Y la niñita, que vivía con nosotros, me respondió: "Ha sido Brune, la mujer de Bernard de Savignan, que ha amasado para dos hombres" […]». Esta denuncia infantil tenía peso, dado que uno de los dos hombres en cuestión no era otro que el *perfecto* Prades Tavernier…

Llevar mensajes implica trayectos a pie, y, efectivamente, memorización infantil:

> El lunes después de la fiesta de Santiago —cuenta Barthélemy Amilhac—,[414] Béatrice de Planissoles me mandó llamar por un chico de Belpech,[415] que se dirigió para ello al lugar de Mézorville donde yo vivía entonces [como cura párroco]. Y aquel niño me dijo:

—Vuestra amiga que está en Belpech me ha enviado a vos para que vayáis a verla a ese lugar.

Pero yo —prosigue Barthélemy— no conocía amiga alguna en Belpech. Entonces le pregunté al niño:

—¿Puedes describirme la silueta de la mujer que te ha enviado?

Y el niño comenzó a describirme las formas de aquella mujer. Y por su descripción comprendí que se trataba de Béatrice. Rápidamente me dirigí a Belpech, donde encontré a Béatrice en una casa junto al castillo.[416]

Además, Béatrice tenía la costumbre de utilizar niños como mediadores: fue Jean, el joven escolar de Pierre Clergue, el que la escoltó antaño «una noche muy negra», hasta la iglesia de Saint-Pierre de Prades, en cuyo santuario el cura había mandado levantar una cama para sus amoríos (I, 243).

Por regla general, sin embargo, y volviendo al problema de las cenas familiares, los niños se iban a dormir pronto: en las noches de grandes cenas seguidas de velada al amor de la lumbre apenas se les veía. Bernadette, hija de Raymond Pierre, de seis años, era enviada a la cama antes de la cena. Y muchos otros igual que ella… La autobiografía de un niño de Montaillou hubiera podido comenzar también por la célebre frase: «Durante mucho tiempo me he acostado temprano…» (III, 122, 129).

Desde el nacimiento a los dos años, el pequeño ser, según nuestros textos es calificado de *infans*, y sobre todo de *filius* o de *filia*. De los dos a los doce años, por regla general, aunque sin rigor de denominación, es llamado *puer*. Finalmente, tras la primera docena de años, hacia los doce, trece, o catorce años a más tardar, estamos en presencia de un ser «joven», *adulescens* o *juvenis*. En Montaillou responde a una transformación profesional: Jean Pellissier, Jean Maury, Pierre Maury, Guillaume Guilhabert tienen doce años justos o pasados: desde entonces, trepando o corriendo como gatos por las rocas, comienzan a guardar las ovejas de su padre o bien las de otro amo; en este caso, ese patrón toma al pequeño joven en aprendizaje.[417] Los doce años son también la edad de la razón, según los notables del lugar, transformados

por la coyuntura en misioneros del catarismo: «A los doce años, y sobre todo a los dieciocho, el hombre puede tener inteligencia del bien y del mal y recibir nuestra fe», declara Pierre Authié al pastor Pierre Maury. Y este confirma empíricamente semejante punto de vista:[418] «Gaillarde, la hermana de Guillaume Escaunier, mujer de Michel Leth, y Esclarmonde, su otra hermana, de unos doce años, eran creyentes de los heréticos».

La Inquisición no se equivoca cuando hace una redada masiva entre los montalioneses de doce años en adelante: no hay que pararse en este caso en los pormenores. Dios reconocerá a los suyos.[419]

Las niñas representan sin embargo un caso particular, al menos desde el punto de vista profesional. Cuando llegan a los doce, o mejor a los catorce años, no se convierten en pastoras: no hay ninguna pequeña Juana de Arco en Montaillou. En esta región de *oc* (tan diferente de la sedentaria Lorena de *oil*), todos los pastores son varones: es preciso que un día trashumen. Y esta no es vocación de mujer. A falta de ingresar en la vida profesional, las niñitas conocen sin embargo —¡no hay duda ninguna!— un rito de paso en dirección a la adolescencia. El rito se vincula a las primeras reglas, socializadas, en nuestra aldea mediante un franco diálogo entre madre e hija: Béatrice de Planissoles mira a su hija Philippa fijamente a los ojos y le pregunta la causa de su indisposición (I, 248). A partir de ese momento, buscan un marido para Philippa…

En Prades d'Aillon, población mayor, más alegre y más abierta (juegan al ajedrez), los jóvenes de unos quince años o más forman un grupo de edad específico: tiene sus danzas y sus juegos en la época de las festividades (nada indica sin embargo que los jóvenes de menos de doce años hayan experimentado una sociabilidad propia, distinta a la lúdica, y que fuera análoga a la que se desarrollará cuando se generalicen las escuelas rurales). Se puede admitir, por hipótesis verosímil, que los jóvenes, muchachos y

muchachas de Montaillou forman uno o dos grupos aparte,[420] igual que en Prades. En el marco del sistema asfixiante y molecularizado de las *domus*, estos agrupamientos no tienen apenas existencia activa, autónoma. En nuestra aldea de las cruces amarillas, nada hay que se parezca a las cofradías de jóvenes y a los abates de la juventud, tan caros a la Provenza de la edad clásica (siglo XVII); tampoco —¡y con razón!— nada que recuerde de antemano a los reclutas rurales del siglo XIX… Además, las muchachas que se casan pronto —en sus *teens*— no se quedan mucho tiempo en el grupo de los jóvenes solteros. En cuanto a los hombres jóvenes, después de los dieciocho años se integran rápidamente en la pandilla de los machos adultos (jóvenes, menos jóvenes o decididamente maduros, solteros o casados). Aun con sus divisiones internas, este grupo constituye la élite de Montaillou.

En la continuación de este libro volveré sobre los problemas específicos que plantean las sociabilidades adulta, masculina y femenina, en nuestra aldea. En mi opinión, estas son más importantes que la sociabilidad infantil o que la sociabilidad juvenil, cuyos recursos, atomizados por la *domus*, me parecen bastante reducidos.

En la prolongación del presente capítulo, tengo que cerrar ya la exposición sobre las «edades de la vida». En el curso de esta conclusión, dejaré el camino recorrido hasta ahora, que concernía a la infancia y a la juventud, y abordaré la madurez así como la tercera edad.

También aquí hay que hablar de sexos: la vejez de las mujeres no es igual que la de los hombres. Sobre la evolución de la mujer montalionesa, oprimida como joven esposa, más tarde amada por sus hijos al llegar la vejez y respetada como matriarca, ya me he explicado, y no sin detalles. La curva descrita por los varones es bastante distinta: muy jóvenes, muy pronto, los Belot, los Clergue, los Maury y los demás jóvenes nacidos de buenas fami-

lias campesinas se imponen en el lugar por su fuerza, por su seducción, por su espíritu de responsabilidad. Los adultos masculinos que dictan la ley en el mismo Montaillou y en su diáspora, como baile, como cura, como profeta, como rabadán, como jefe de explotación agrícola, parecen tener entre veinte y cincuenta años. Su treintena es risueña.[421] La cuarentena occitana es todavía robusta. En cambio, los hombres verdaderamente viejos de esa época, los que han pasado de los cincuenta años, no ven crecer su prestigio con la longevidad. Todo lo contrario: hay una diferencia que los distingue de las mujeres viejas en cuanto a la valoración de la tercera edad.

En primer lugar, los varones viejos son poco numerosos en la parroquia.[422] El importante efectivo de viudas indica bien a las claras la estrechez reinante en la cima de la pirámide de las edades en cuanto a la presencia masculina. Y además, algunos paquidermos senescentes que sobreviven todavía en Montaillou no están aureolados por el respeto y el cariño tranquilo que nimba a una *Na Roqua*, a una Guillemette «Belote», a una Mengarde Clergue, y a otras tantas viejas de la región de Aillon.[423] El viejo Pons Clergue no ejerce ninguna autoridad sobre su hijo cura: sin poder cambiar nada, deplora los extravíos delatores de este. En la fecha de su muerte, hace ya un siglo que Pons Clergue no es el jefe de su *domus*. El mismo Pons Rives tiembla ante su hijo mayor que se ha puesto al mando del *ostal*: incluso cuando su hija quiere tomar prestada una mula en la cuadra de la familia, Pons Rives pide con respeto el consentimiento de su retoño macho, convertido en capitán de la casa (I, 339-340). Debo añadir que entre algunos ancianos supervivientes, desechos aldeanos de un siglo XIII que se niega a morir, no asoma la idea de cultivar ampliamente el arte de ser abuelo. Esta invención es sin duda anterior al padre Hugo, pero desde luego no era muy conocida en el alto Ariège del siglo XIV. La verdad es que no resulta nada agradable endurecer los huesos en la región de Aillon hacia

1300-1320. Al menos si uno pertenece al sexo fuerte. En cambio, qué dulzura ser viuda, y más aún matriarca de hecho, si no de derecho, corresidente con una pareja joven. ¡Qué inefable resulta cultivar en compañía de tan amorosos hijos el arte de ser suegra![424] Madre Mediterránea, en Montaillou nunca has estado muy lejos de nuestro corazón.

14
LA MUERTE EN ESTA ALDEA

Los problemas del matrimonio, de la natalidad, de la infancia, de las edades de la vida y de la vejez nos introducen naturalmente, como demógrafos que somos, en los de la muerte; y en los de las causas de la muerte, sean estas por obra de la Inquisición o por enfermedad. Nuestro registro apenas es fértil en estadísticas de mortandad. La señora B. Vourzay[425] se ha esforzado por determinar en este aspecto la suerte de veinticinco exilados ariegenses en Cataluña; casi la mitad de ellos son originarios de Montaillou. Estas veinticinco personas han vivido al sur del macizo pirenaico entre 1308 y 1323, fechas límites de nuestros conocimientos al respecto. De ellos, nueve (o sea, el 36 por ciento) han muerto por enfermedad, y uno, por accidente de trabajo cortando leña; ocho fueron detenidos por la Inquisición (y entre estos ocho, dos terminaron su vida en la hoguera); los otros siete, finalmente, sobrevivieron sin que sepamos lo que fue de ellos. [426] Si entre estas veinticinco personas de la diáspora cátara en Cataluña nos limitamos a los doce oriundos de Montaillou, encontramos cuatro muertos de enfermedad, cuatro arrestados, cuatro supervivientes. Los veinticinco exilados del grupo total no eran viejos, sino individuos jóvenes o de edad madura. La enfermedad se cobró entre ellos un tributo superior a las normas actuales en un nivel de edad comparable; lo contrario resultaría sorprendente. Y no hablemos de los destrozos causados por la Inquisición.

El «colectivo» de los emigrados a Cataluña no constituye, sin embargo, una representación «en miniatura» de la población au-

téntica de Montaillou. ¿Qué ocurre con la mortalidad en esta parroquia?

Por desgracia, en la aldea de las cruces amarillas no disponemos de registros de catolicidad, inexistentes en aquella época, que nos permitirían ver claramente la distribución de las muertes por edades. Hemos de contentarnos con los datos relativos al *consolamentum*, ceremonia cátara que para los simples creyentes se administraba *in articulo mortis*. Que yo sepa, once personas de Montaillou fueron «consoladas» de esta forma, o, como dicen nuestros textos, «heretizadas» en la hora o en vísperas de la agonía, seguida de muerte; tres de ellas son de edad desconocida: se trata de Raymond Bangui, Raymond Bar[427] y Raymond Maurs.[428] Otras cinco son jóvenes o personajes aún jóvenes cuyos nombres son los siguientes:

1. *Guillemette Fauré*, nacida Bar, joven esposa de Pierre Fauré.

2. *Esclarmonde Clergue*, hija de Bernard Clergue (homónimo del baile) y de su esposa Gauzia; enferma, fue heretizada en la casa de su padre (donde murió más tarde) en presencia de Guillaume y Raymond Belot, y de Guillaume y Guillemette Benet, pilares del catarismo local.[429]

3. *Alazïs Benet*, hija de Guillemette Benet, y joven esposa de Barthélemy de Ax; mortalmente enferma, fue heretizada en la casa de su madre por Guillaume Authié, en presencia de Guillemette Benet y de Guillaume y Raymond Belot (I, 473). Murió por la noche.

4. *Raymond Benet*, hijo joven también de Guillemette Benet (I, 474). Murió asimismo en la casa paterna algunos meses después de su hermana. Fue heretizado, por propia voluntad, por Guillaume Authié, en presencia de Guillaume y Guillemette Benet, sus padres, así como de Guillaume y Arnaud Belot, acompañados por Arnaud Vital: los tres habían ido al domicilio del enfermo para escoltar hasta allí al perfecto.

5. *Guillaume Guilhabert*, pastor de unos quince años. Fue heretizado mientras escupía sangre, en presencia de su madre, asistida por tres mujeres de la aldea y acompañada por Guillaume Belot.

Sin salir de Montaillou, a estos cinco jóvenes hay que añadir tres personas de edad más asentada, o decididamente viejas. Son las siguientes:

1. *Guillaume Benet*, marido de Guillemette Benet, muerto en su casa, «en San Miguel de septiembre», tras su hija muerta en invierno, y su hijo muerto por Pentecostés. Fue heretizado por Guillaume Authié, en presencia de su mujer Guillemette Benet y de su hijo Bernard, acompañados estos de Guillaume y Raymond Belot, y de Bernard Clergue. La ceremonia se desarrolló en la parte de la casa Benet donde yacía el ganado, y donde habían puesto la cama del padre enfermo (I, 474; I, 401). Sin duda habían querido que el enfermo se beneficiara del calor animal.

2. *Na Roqua*, vieja matriarca de Montaillou. En su heretización por enfermedad grave participaron Guillaume Belot, Guillaume y Raymond Benet, y Rixende Julia (¿aliada de los Benet?) (I, 388). Heretizada, *Na Roqua* fue velada durante su agonía por tres mujeres de la aldea (Brune Pourcel, Rixende Julia y Alazaïs Pellissier). Se negó a alimentarse y murió al cabo de dos días. Después de su muerte, dos mujeres (Alazaïs Pellissier y Brune Pourcel) se encargaron de amortajarla; la anciana fue enterrada en el cementerio de la iglesia local.

3. *Guillemette Belot*, suegra del baile Bernard Clergue.[430]

Obsérvese en primer lugar que esta lista contiene mayoría de edades bajas —cinco «jóvenes» contra tres «viejos»—. Lo cual confirma las informaciones calculadas en el refugio catalán (véase *supra*) sobre el impacto relativamente juvenil de la enfermedad en Montaillou.

Una cuenta más completa que incluyera a todos los heretizados fallecidos por muerte natural (procedente de Montaillou y de otras localidades),[431] de quienes tenemos información gracias a Jacques Fournier, daría un total de quince heretizados de esta clase, cuyo nivel generacional conocemos en bruto: ocho «jóvenes» y siete «viejos». (Como resulta lógico, en esta cuenta no incluyo a los bebés que fueron heretizados contra todas las reglas; en efecto, son representativos de una mortalidad infantil cuyo nivel, por elevado que sea, no puedo cuantificar en el estado actual de mis conocimientos. Tengamos también en cuenta el hecho de que entre los que califico sumariamente de «viejos» se encuentra tal o cual madre [de una hija mayor casada] que a lo sumo puede rondar los cuarenta años. Así podremos percatarnos mejor, insisto, de hasta qué punto es elevado el impacto *juvenil* o

relativamente «joven» de la mortalidad en este alto Ariège, incluso antes de la peste).[432]

Concretando: muchas mujeres ariegenses o montalionesas hubieran podido suscribir, con algunas variantes, las palabras de Esperte Cervel, de Tarascon, tan maltratada como esposa y como madre por las epidemias. Ella no parecía ver en esta prueba nada excepcional: «Yo tenía tres hijos —dice Esperte—. Dos de ellos muchachos. Que murieron en Lérida. Y la tercera, Mathena, en la época de la muerte de sus hermanos, podía tener unos tres años. Cuando mis hijos murieron, uno podía tener once años, y el otro unos siete. El mayor murió hace seis o siete años. Mi marido murió el mismo año» (II, 454). En el propio Montaillou, Guillemette Benet pierde también a su marido y a dos hijos en el espacio de menos de un año. «He perdido en poco tiempo cuatro hijos», declara por su parte Alazaïs Munier, la joven comadre de Guillaume Austatz, baile de Ornolac (I, 193). Recordemos también que Jeanne Befayt, su madre y su marido murieron en breve plazo; ellas segadas juntas por un contagio (III, 213); él, bajado a la tumba antes que su esposa y su suegra a consecuencia de un accidente de trabajo. En Junac (alto Ariège), Fabrisse (de apellido desconocido) y su hija apodada «Bonne femme» (Buena mujer), que ya no era un bebé, puesto que la heretizaron en toda regla, murieron el mismo año (hacia 1303) a consecuencia de fenómenos epidémicos: una en la Epifanía, la otra por la fiesta de la Purificación de la Virgen (III, 267-268). Los años 1300-1305 parecen haber estado marcados en el alto Ariège por mortalidades, probablemente microbianas, eventualmente frumentarias.[433]

En la región de Beauvais, bajo Luis XIV, según nos dice Pierre Goubert, de cuatro niños que nacían, uno moría antes de cumplir un año, y otro entre el primer año y los veinte cumplidos. Por tanto, en el Beauvaisis la mortalidad infantil (menos de un año) y juvenil (entre uno y veinte años) era del 50 por ciento; es-

te porcentaje considerable garantizaba cruelmente el estancamiento demográfico.

En Montaillou estamos lejos de obtener una aproximación calculada tan notable como la que poseemos para el Beauvaisis. Solo podemos decir que en la aldea de las cruces amarillas, probablemente la mortalidad de los niños, de los adolescentes y de los jóvenes adultos era elevada, sin más precisiones. Los inquisidores, cuyas mazmorras resultaban mortales para un ser joven, no hacían desde este punto de vista sino añadir su acción nefasta a la de las enfermedades epidémicas y de otro tipo.

En cuanto a la mortalidad de los bebés (de menos de un año), apenas se ve influida (si no de manera indirecta, al menos debido a las tribulaciones de los padres) por las represiones de origen católico. Por otra parte, no se contabiliza (salvo casos insólitos y desviacionistas, todos ellos fuera de Montaillou),[434] por la ceremonia del *consolamentum*. A este respecto tenemos que contentarnos con apreciaciones puramente cualitativas y muy dispersas. Es cierto que esta mortalidad infantil (propiamente dicha) era considerada por los contemporáneos como devoradora; Jean Maury, pastor de Montaillou, se oponía a Bélibaste cuando este aseguraba que el bautismo no tenía ningún valor para la salud; en un tono muy vivo le decía al *hombre-santo*: «¿Cómo, entonces, se salvan tantos niños bautizados que mueren cada día?» (II, 483).

Los casos individuales que a este respecto[435] manifiestan nuestros expedientes son impresionantes, pero no forman ninguna serie. No disponemos de ningún elemento de contabilidad, por burdo que sea, sobre la muerte de los niños muy pequeños.

Según nos dicen los demógrafos de la historia, bajo el Antiguo Régimen a veces se muere de hambre y con más frecuencia por epidemia. ¿Mataba el hambre en Montaillou entre 1300 y 1320? Después de todo, es posible, pero no está atestiguado en modo alguno como tal: «Me fui de la región [por Cataluña] a causa del

hambre —dice Esperte Cervel (II, 453)—; debido a la carestía, nuestra familia no tenía con qué vivir».

Por lo que concierne a la enfermedad, causa masiva y fundamental de las muertes, me sorprende la pobreza de las teorías campesinas, ya sean montalionesas o ariegenses. El fenómeno epidémico, por ejemplo, resulta, en la práctica, de que se producen de forma casi simultánea varios muertos en una misma familia, sobre todo durante un gravísimo contagio atestiguado en el alto Ariège durante los inicios de la década de 1300.[436] Ahora bien, jamás la señalaron como tal. ¿Será menester esperar a la oleada de pestes a partir de 1348 para que la *conciencia* rústica se impregne por fin de una angustia del contagio?[437] La clasificación de las enfermedades —no me atrevo a decir la «taxonomía patológica»— muestra por su parte una indigencia notable. Esta clasificación se remite, en el enunciado popular, a simples comprobaciones, basadas en los *síntomas* que afectan a tal o cual parte del cuerpo, y la mayoría de las veces se trata de las partes externas.[438] La sintomatología domina sobre la etiología. En el momento de la muerte de sus hijos, Guillemette Benet tiene «dolores de oído». Raymonde Buscailh, si damos fe a su nuera, muere de un «flujo de vientre». El pastor Raymond Maurs, tras la ingestión de unos callos (¿podridos?) cae enfermo, sin más precisiones; se hace sangrar por un barbero, se restablece un poco, anda quince kilómetros, vuelve a caer enfermo y muere al cabo de unos días. El joven pastor Guillaume Guilhabert «está gravemente enfermo y escupe sangre». Guillemette Clergue declara: «En el ojo derecho yo tenía la enfermedad vulgarmente llamada "avalida"». Aude Fauré, de Murviel, siente «el mal caduco de san Pablo» (¿epilepsia, o histeria convulsiva?). Raymonde, concubina de Bélibaste, sufre del corazón; además está amenazada (por un adivino sarraceno) «de rabia y de mal caduco». El pastor Bernard Marty, tras pasar quince días en la casa de su amo Guillaume Castel, está «enfermo de fiebre» sin más detalles. La vieja tía

de Arnaud Sicre está afectada de gota y no puede caminar. Las *escrófulas*, las *fístulas en el muslo*, las *úlceras*, los abscesos o *apostemas* también fueron empleados… en la jerga de los insultos.[439]

Mejor catalogadas que otras, las enfermedades de la piel —roña, tiña, sarna, lepra, fuego de San Antonio y fuego de San Marcia—[440] inquietan a la población. Son merecedoras de los baños sulfurosos de Ax-les-Thermes. Incluso pueden servir de pretexto a un peregrinaje por el alto Ariège, teóricamente para cuidar la sarna (en realidad para encontrarse con los *hombres-buenos*). «Me hubiera gustado subir al Sabarthès [en el alto Ariège] para encontrarme allí con los *hombres-buenos* en la clandestinidad», declara Bertrand de Taïx, noble apameo y antiguo simpatizante del catarismo (III, 313). «Entonces me rascaba los brazos con mucha fuerza como si estuviera sarnoso; y decía falsamente a la gente que allí se encontraban: "Quiero ir a los baños de Ax". Pero mi mujer [muy anticátara] me decía: "No, no irás a los baños". Y añadía, para que la oyeran la gente que allí acudía: "No alabéis los baños de Ax porque a mi marido se le antojaría ir a ellos"».

En cuanto a la lepra, en las aldeas y poblaciones constituye una apremiante invitación al viaje forzado. ¿Que alguien desaparece súbitamente de la alta región? Su fuga, según los rumores locales, no tiene más que tres explicaciones posibles: tiene deudas, o es herético, o es leproso. Y en este último caso, debe «descender» para hacerse internar en las leproserías de la baja región, en Pamiers o en Saverdun.[441]

Dejando a un lado la lepra y la sarna, en el pueblo existe indigencia de pensamiento patológico. Y también hay déficit de personal médico. Eso sí, de vez en cuando suben médicos hasta Montaillou. O bien los enfermos bajan a verlos a su consulta. «Desde que mi hija Esclarmonde está enferma, ha visto muchos médicos, y ninguno la ha curado», declara Gauzia Clergue, que sin embargo es una humilde campesina, pues ella misma recoge sus nabas en su propia tierra (III, 360-361). Desesperada, después

de haberse arruinado por su hija a causa del médico del cuerpo, Gauzia se decide a convocar al médico de las almas: dicho en otras palabras, al *hombre-bueno*, mucho más atractivo en la región que esos señores de la facultad, por muy médicos que sean.[442]

Geográficamente, el médico «instalado» más cerca de Montaillou es Arnaud Teisseire, en Lordat; en la región el tal Arnaud es utilizado como intelectual para todo, cuida a los enfermos hasta Tarascon, pero también desempeña funciones de notario, recorre la región para recoger los testamentos y los conserva en su consulta que, alumbrada por un modesto ventanuco, también le sirve de alcoba.[443] Sin duda Arnaud Teisseire se ocupa más de sus pergaminos materiales que de los frascos de orina que le hacen llegar sus clientes. Yerno de Pierre Authié, en el alto Ariège pasa por hombre que vivió bien y que nunca se aburrió en su vida (II, 219). Con todo, este médico-notario no hizo bajar mucho las tasas de mortalidad en sus montañas. Por eso los campesinos de Montaillou no se contentan con ese lejano y único doctor. Para sus afecciones en los ojos recurren a los servicios de una curandera de aldea, *Na Ferreira*, de Prades d'Aillon.[444] Pero aun así no se adelanta mucho. Lo que para los montalioneses, sabarthesianos y otros ariegeneses cuenta no es fundamentalmente la enfermedad, que no es más que un epifenómeno. Es la muerte. La muerte monda, desprovista de frases, que cae como una cuchilla, sin anunciarse, o al menos sin que nuestros testigos nos informen de sus anuncios. Mata al joven o al adulto en pleno vigor, que habrán de hacer su hatillo sin tiempo de llegar a viejos.[445]

En una región tan dividida, las convicciones religiosas, fanáticas y contradictorias, jamás pierden sus derechos, ni siquiera, y muy especialmente, a las puertas de la agonía. Los moribundos católicos tratan de enviar a paseo al *perfecto* de paso; este intenta heretizarlos, con mayor o menor éxito, antes de morir. «¡Diablos, no me vejéis!», dice en tres ocasiones Arnaud Savignan,[446] de Prades d'Aillon, a los albigenses demasiado celosos del lugar

(querrían aprovechar su debilitamiento para administrarle por las buenas o por las malas el *consolamentum*). Y Jean Maury, católico vacilante, pero no cátaro, debe defenderse de manera aún más categórica contra los intentos de Guillemette Maury: el ama quiere aprovecharse de una enfermedad grave de Jean para hacerlo *consolar* por Bélibaste, y también cuenta con ponerlo en *endura*, o ayuno suicida (II, 484). «Es a Dios a quien corresponde decidir el día de mi muerte; y no a mí —responde Jean a Guillemette—. Deja de hablarme así, o hago que te capturen [los inquisidores]».

Por el lado cátaro, los dicterios montalioneses dedicados a los curas de la Iglesia romana que tratan de recuperar el alma de un moribundo no son mucho más suaves: «patán y vil fétido, rechazo lo que me traes», dice un audaz pensador al cura que cree hacerle un bien dándole la Eucaristía en su lecho de muerte (I, 231). «*Sancta Maria*, *Sancta Maria*, veo al diablo» (I, 462), profiere Guillemette Belot, agonizante y debilitada por la *endura*, ante el cura de Camurac (que, pensando hacerle un favor, le había traído el santo sacramento a la vieja campesina). Cátaro o católico, en el alto Ariège siempre se es el diablo de alguien.[447]

En Montaillou existe, por supuesto, una sociabilidad de la muerte, pero menos desarrollada que la que conocerán los provenzales del siglo XVIII. Esta sociabilidad, especialmente femenina, está dominada por la institución celular de la *domus*. Se manifiesta por los gemidos rituales de las hijas y nueras en presencia de la madre o suegra difunta, moribunda o simplemente amenazada. El *lamentu* mediterráneo es muy anterior al catarismo, es decir, al cristianismo. Pero en Montaillou está encorsetado en la *domus;* así pues, no es algo que ataña al conjunto de las mujeres de la aldea simultáneamente. Los *hombres-buenos* tratan de poner fin a esta práctica plañidera en nombre de sus mitos salvadores. A este respecto resulta típica la agonía de Guillemette Belot, anciana que además está debilitada *in articulo mortis* por la *endura* que

sigue a la heretización. Deberían oírse (dice la gente de la aldea) los gemidos rituales de sus hijas en torno al lecho de esta mujer moribunda. Pero no se oye nada. Dos mujeres de la parroquia, Raymonde Testanière y Guillemette Azéma, se sorprenden y no comprenden nada.[448] «Si Guillemette Belot está tan débil y cercana a la muerte —declaran las dos—, ¿cómo es que no oímos llorar a sus hijos?». A lo cual, Guillemette Benet, tercera comadre, no duda en responder, entre dientes, o entre lo que le queda de ellos: «¡Qué idiotas sois! Guillemette "Belote" no necesita que la lloren porque su yerno ha obrado de tal suerte que ella no tiene necesidad de nada (en efecto, ya hemos visto que Bernard Clergue había hecho heretizar a Guillemette Belot y que había puesto a su suegra en ayuno mortal de *endura*).

En ciertos casos, los gemidos femeninos, por lo demás sinceros, acompañan la simple perspectiva de muerte, y no la agonía misma: las hijas de Béatrice de Planissoles, por ejemplo, rodean a su madre en el *ostal* familiar de Varilhes; cuando se enteran de los peligros de prisión que pesan sobre ella, interpretan un concierto de clamores (I, 257).

Estos gemidos de hijas y nueras prosiguen tras la muerte de la ascendiente, camino del cementerio.[449] Hay que distinguir el gemido puramente ritual, sin lágrimas, del gemido sincero, con lágrimas, si bien ambos están socializados. «Cuando mi suegra murió —cuenta Mengarde Buscailh— asistí a su entierro lanzando tremendas vociferaciones. Sin embargo, tenía los ojos secos porque sabía que la querida mujer había sido heretizada en vida».[450]

Por regla general, tanto en Montaillou como en otras partes, las mujeres parecen estar, «por su condición de seres mágicos y menstruados [...] entre los agentes esenciales del rito funerario».[451] Ellas son las que velan al moribundo.[452] En ausencia del enterrador o del *morticien* especializado, desempeñan un papel capital en el (somero) aseo del muerto, así como en la consabida esci-

sión mágica de pelos y uñas; finalmente, proceden al amortajamiento.[453] Tras el entierro, que sigue de muy cerca a la muerte y al que acude una multitud numerosa, comentan y chismorrean cuanto pueden. En el momento de la inhumación se hace patente el contraste masculino/femenino que divide a las comunidades ariegenses. El toque a muertos de las campanas de la aldea no es el mismo según que el cadáver sea de hombre o de mujer.[454] El catarismo local, muy misógino, tratará de masculinizar la muerte: anteriormente hemos visto a este respecto que los asistentes del *consolamentum* de Montaillou (además del enfermo y del *perfecto*) son frecuentemente varones, piadosos militantes albigenses del lugar, tales como los Belot, Clergue o Benet. Pero este chauvinismo macho, a pesar o a causa de su coloración herética, apenas tendrá éxito, e incluso llegará un día en que un buen católico le recordará agriamente al hijo de un médico cátaro que las mujeres *también* tienen derecho a la resurrección después de la muerte (II, 202)…

Por otra parte, la muerte brinda la oportunidad de recordar con fuerza el rango de cada cual. Mengarde Clergue, mujer «rica», es sepultada en la iglesia del lugar, bajo el altar de la Virgen de Montaillou. El *vulgum pecus* va al cementerio, extramuros y lindando con la iglesia: una limpia periódica despeja el lugar para permitir a los nuevos muertos ser enterrados donde yacían sus antepasados.[455]

Más allá de las estructuras sociales de la muerte (menos desarrolladas de lo que lo estarán en el siglo XVIII) queda la angustia primordial, que atormenta al agonizante, a sus parientes y a cuantos le aman. Esa angustia, en principio, no va unida a la muerte considerada en sí misma. Concierne a la salvación en el más allá. Ya volveremos a hablar ampliamente de este problema en un capítulo sobre las actitudes religiosas. Pero de momento nos limitaremos a dar algunas indicaciones al respecto.

Para los buenos católicos (existen… incluso en Montaillou, aunque el *Registre* de Jacques Fournier apenas se interese por su caso), bien morir es remitirse en las mejores condiciones posibles a la voluntad de Dios. Ya hemos subrayado la breve frase de Jean Maury, el pastor: está casi agonizante, en lo peor; en el momento de la verdad se ha resuelto a no ceder a las sirenas caducas de la herejía que le recomiendan el suicidio de hecho, mediante *endura*: «es a Dios a quien corresponde matarme, y no a mí»,[456] replica el pastor de Montaillou. A pesar de todo, la salvación católica no solo necesita de este abandono en confianza, también requiere, a ser posible, la celebración de misas después de la muerte, con vistas al reposo eterno del alma del difunto. No se trata de millares de misas, como será el caso en la Provenza barroca; [457] los testadores abrumarán a los párrocos, que deberán decir una infinidad de oficios funerarios… Pero el gesto de las demandas de misas existe entre los católicos de las poblaciones del alto Ariège durante los años 1300-1320, y para aquellos que vagan por el mundo implica con frecuencia pesados sacrificios en dinero y desplazamientos. «Cuando llegamos a los puertos —cuenta Esperte Cervel, que pese a las calaveradas heréticas de su marido ha conservado con auténtico candor la fe romana—, mi marido se separó de mí […] Algún tiempo después, murió en el puerto del Perthus y fue enterrado en el cementerio de la iglesia de Santa María del Perthus […] Por entonces yo vivía en Lérida, donde murieron mis dos hijos… Un año o dos después de la muerte de mi marido, me dirigí con mi primo hermano Guillaume den Orta, que era el apoderado de mi esposo, hasta el Perthus. Y allí hicimos decir misas por el reposo del alma de mi marido, y fuimos al cementerio a que le echaran la absolución. Ahora no recuerdo muy bien la situación de la sepultura de mi marido». Se notará que la tarasconesa Esperte Cervel, que afirma esto, vive en el exilio ibérico como mujer pobre, consagrada por la indigencia a los trabajos temporeros de las siegas. Se observará además que no

tiene la superstición del cadáver, puesto que rápidamente ha olvidado el emplazamiento preciso de la sepultura de su esposo en el cementerio de Santa María del Perthus. Esta pobre mujer abandonada se deja guiar primero, con grandes gastos, con buen espíritu católico, por la primordial preocupación salvadora relativa al reposo del alma de su difunto hombre. Este reposo implica en el presente caso que la mujer y el primo del muerto hagan decir misas por él, incluso aunque en vida el difunto no haya sido un marido modelo. Esperte Cervel no conocía el rencor.

Por lo que se refiere a personas que son relativamente fieles a la Iglesia romana, solo sabemos de sus muertes por algunas observaciones fugaces. En Montaillou, por el contrario, la densidad convergente de los textos permite, cuando menos, caracterizar ya que no cuantificar, la muerte cátara. ¿Y es que acaso en Montaillou, aldea heterodoxa, la muerte cátara no es simplemente la muerte a secas?

En la parroquia de las cruces amarillas las preocupaciones por la salvación, , no difieren fundamentalmente de las que encontramos en los medios católicos. Hay divergencia en cuanto a los medios, más que en cuanto a los fines, más en lo referente a los intercesores terrestres que sobre el fin celestial. Los Hermanos «mendicantes» no pueden salvar las almas, según Pierre Maury: en efecto, tras haber administrado los últimos sacramentos a un hombre, no se preocupan más que de sentarse a la mesa y darse un atracón (II, 29, 30). La conclusión del buen pastor y de los montalioneses es formal: «Recurramos a los *hombres-buenos*. Al menos ellos pueden salvar las almas». Tal es la dolorosa afirmación que aparece en las páginas del *Registre* cuando se alude al *perfecto*, al *consolamentum* o a la *endura*. Y los *hombres-buenos*, que surcan la montaña con este fin haga frío o calor (salvo cuando hay lluvias torrenciales, por supuesto), están allí para responder a la demanda.[458]

Por tanto, los campesinos de Montaillou saben prepararse para la muerte próxima con pleno conocimiento de causa, a condición de que la enfermedad les deje un mínimo de conciencia. Aceptan con espíritu responsable los riesgos inherentes al *consolamentum*: dicho en otros términos, las perspectivas de una dolorosa *endura* posterior a la heretización. La *endura* superpondrá a los sufrimientos naturales debidos a la enfermedad, las angustias del hambre y las más duras de la sed.[459]

Tomemos la agonía de Raymond y de Guillaume Benet, hijo y marido respectivamente de la campesina Guillemette Benet (I, 474): de grado, «queriéndolo y deseándolo», estos dos hombres, enfermos en la última etapa, aceptaron sucesivamente la proposición de ser «consolados», y finalmente, llegado el caso, de ser *endurados* antes de morir. Una muerte rápida y misericordiosa les salva de tener que mantener esta última promesa: mueren la misma noche, tras su «consolación» a cargo de Guillaume Authié.

Guillemette Belot y *Na Roqua*, viejas campesinas de Montaillou, no tuvieron esa suerte. Supieron, sin embargo, mostrarse a la altura de las circunstancias. En plena *endura*, Guillemette Belot rehusó la ayuda de un cura que le traía la Eucaristía (I, 462). En cuanto a *Na Roqua*, mantiene heroicamente, y hasta su muerte por enfermedad, la huelga de hambre y sed:

> Hace quince o diecisiete años —cuenta Brune Pourcel—, por la época de Pascua, al atardecer, Guillaume Belot, Raymond Benet (hijo de Guillaume Benet) y Rixende Julia, de Montaillou, trajeron en un *bourras* [tela basta de cáñamo] hasta mi casa a *Na Roqua* que, gravemente enferma, acababa de ser heretizada. Y me dijeron:
>
> —No le des de comer ni de beber. No es necesario.
>
> Aquella noche, en compañía de Rixende Julia y de Alazaïs Pellisier, velé a *Na Roqua*. En muchas ocasiones le dijimos:
>
> —Háblanos, dinos algo.
>
> Pero ella se negaba a despegar los dientes. Yo quería darle caldo de carne salada de cerdo, pero no conseguimos abrirle la boca. Cuando hacíamos un intento en ese sentido a fin de darle de beber, apretaba la boca con fuerza. Permaneció en este estado durante dos días y dos noches; la tercera noche, al alba, murió. Y cuando

moría, vinieron al tejado de mi casa dos pájaros nocturnos llamados vulgarmente gavecas [lechuzas]. Gritaban desde el tejado, y al oírlas, yo dije:

—¡Los diablos han venido para llevarse consigo el alma de la difunta *Na Roqua*! (I, 388).

Admirable texto.[460] La narradora, Brune Pourcel, por odio a su padre y a su propia bastardía, por estupidez también, ha vuelto a caer en esa mezcla de cristianismo mal digerido y de supersticiones diabólico-paganas que probablemente constituía uno de los aspectos de la religiosidad de Montaillou antes de la implantación local del catarismo.[461] A Brune Pourcel le resulta incomprensible el coraje de *Na Roqua*, vieja campesina dispuesta a *endurar* literalmente hasta el final para obtener la salvación celestial, pero permanece fiel a los impulsos de su corazón cuando desea salvar la vida de la moribunda dándole caldo de tocino.

No menos edificante es la agonía de Esclarmonde Clergue, de Montaillou: es hija de Bernard Clergue (homónimo del baile) y de su esposa Gauzia. Bernard y Gauzia forman una pareja campesina (I, 475; III, 356-365): ella cosecha sus nabas en su campo; él lo repara todo, llegado el caso, hasta es capaz de cubrir, barrena en mano, el tejado de su *domus* con tablillas. Su hija Esclarmonde, aún joven, está casada con un tal Adelh, de la aldea de Cornus (Ariège). «Es un buen matrimonio, y Esclarmonde ha empezado bien en sus asuntos», afirma con satisfacción Guillaume Benet, padrino-protector del joven, y compadre de Gauzia. Pero Esclarmonde, ¡ay!, cae gravemente enferma. En consecuencia regresa, como debe ser, para morir allí, en la *domus* de su padre Bernard Clergue. Una vez en casa, se acuesta junto al hogar, en la cocina; su madre Gauzia la cuida con devoción y comparte su lecho por la noche, mientras que Bernard Clergue, el padre, duerme en cama aparte en la habitación de al lado. Gauzia ama a su hija, pero prefiere que muera y que Dios termine por llevársela porque está arruinada por culpa de los remedios y de los médicos para curarla. Vana ruina.

Como padrino, Guillaume Benet se considera el responsable único de la salvación de su ahijada, y convence a su comadre Gauzia de que hay que heretizar a Esclarmonde. A partir de ese momento, solo resta obtener el consentimiento de la joven enferma. Ella lo da con alegría: demasiado débil para hablar apenas, se limita a alzar las manos y los brazos hacia su padrino en señal de aquiescencia. Habría que ser una alimaña para negarse en estas condiciones a *consolar* a una mujer que consiente. Jadeando, van a buscar al *perfecto* Prades Tavernier. A la ceremonia asisten, como siempre, los hombres y mujeres de los clanes Belot y Benet; se lleva a cabo en viernes por la noche, hacia la hora del primer sueño, en la cocina, a espaldas del padre de Esclarmonde, Bernard Clergue el homónimo; la enferma ronca en la habitación vecina. Raymond Belot trae consigo para la buena marcha del ritual una candela de cera; no se necesita encender el fuego de la cocina para ver claro. Hace frío en esa habitación de agonizante: estamos en Cuaresma. Pero el bienestar del alma es más importante que el del cuerpo, aunque esté muy enfermo.

En estas condiciones se procede al *consolamentum* de Esclarmonde. Más tarde, el *perfecto* recibe una propina por su esfuerzo (III, 364-365) y se marcha. A la heretizada-consolada ahora se le plantea el problema de la *endura*. En tal situación, Gauzia Clergue reacciona como cabría esperar de una madre amante y se alza contra los rigores masculinistas del ayuno: imponérselo a su hija equivaldrá a un suicidio: «En adelante, no des de comer o de beber nada a tu hija, aunque lo exija», le recomienda Raymond Belot a la madre de la enferma (III, 364). «Si mi hija me pide alimento o bebida, se lo daré», replica, maternal, ante todo, Gauzia Clergue. «En ese caso actuarás contra los intereses del alma de Esclarmonde», concluye, entristecido, Belot hijo.

Por suerte para la concordia entre los montalioneses, la cuestión del alimento no tendrá que volver a discutirse. Esclarmonde Clergue moriría al día siguiente, sábado, hacia la hora de tercia;

hasta que llegó el momento, no pidió de beber ni de comer. ¿Esa abstinencia procedía del heroísmo o de la debilidad? Lo ignoramos. Pero la joven campesina supo mostrar en los momentos que precedieron al *consolamentum* y a la muerte una conmovedora preocupación por su salvación.

Una exigencia análoga de salvación celestial (mal templado también por el corazón demasiado amante de una madre), y de una espontaneidad más nítida si cabe, podemos hallarla en el proceder de Guillaume Guilhabert,[462] el pastorcillo de Montaillou.

A los quince años, edad a la que los jóvenes pastores, más ágiles que sus padres, trepan por las ásperas montañas, encuentran las *drailles* rocosas y guían a las ovejas, Guillaume Guilhabert ha tenido que dejar sus corderos. Escupe sangre (¿tuberculosis?). Se encama. Amigos mayores, como Guillaume Belot y Raymond Benet, cátaros ambos, ejercen una fuerte influencia sobre este adolescente enfermo. Además —y para aumentar aún más esa dependencia—, múltiples lazos unen a Guillaume Belot, militante albigense convencido, con la *domus* Guilhabert. Esta *domus* está por tanto bien situada: acoge con fervor el resplandor heterodoxo que emana de la fuerte personalidad de Guillaume Belot, y que emana también, con más fuerza, de la casa de los Belot. Los lazos Belot/Gilhabert están reforzados, como es normal en Montaillou, por el compadrazgo e, indirectamente, por el concubinato: Guillaume Belot es compadre de Arnaud Fauré, esposo reciente de Alazaïs Guilhabert, hermana de nuestro tuberculoso (I, 429). Y la tal Alazaïs, en su loca juventud, poco antes de su matrimonio con Arnaud, fue amante del zapatero Arnaud Vital, gran amigo y comensal de los hermanos Belot. Así pues Arnaud Vital también servirá de puente ideológico, y no solo concubinario, entre los Belot y los Guilhabert (I, 413).

Todo conspira para hacer heretizar a Guillaume Guilhabert, ya muy debilitado por la enfermedad (una enfermedad que, di-

gámoslo de pasada, vagabundea aquí y allá por su casa. Guillemette, hermana de nuestro Guillaume y mujer de Jean Clément, de la aldea de Gebetz, también tuvo que encamarse en la *domus* de su padre, lejos del *ostal* de su esposo, al que abandonó durante el tiempo de su indisposición. Se acuesta en la cocina de los Guilhabert, en una cama vecina a aquella donde muere su hermano Guillaume.[463] ¡Y su bebé duerme con ella! Guillaume Belot convence al joven Guillaume: el primero lo anima lo mejor que puede a que se haga *consolar*. Alazaïs, la esposa de Arnaud Fauré (véase *supra*), también desea esta solución para su joven hermano. En eso se deja guiar por sus ideas heréticas y al mismo tiempo, matando dos pájaros de un tiro, ve en ello un motivo para poner fin a una disputa familiar que hubo entre su padre, Jean Guilhabert, y su esposo, Arnaud Fauré, reñidos desde su matrimonio: Jean no le pagó a Arnaud la dote de Alazaïs. Por su parte, Arnaud Fauré se deja guiar por su mujer, por su suegra, Allemande Guilhabert, y por su compadre, Guillaume Belot. La suerte está echada: Alazaïs aprovechará la heretización del joven Guillaume para reconciliar a su marido con su padre y con su hermano. Escena conmovedora: los dos cuñados, Guillaume y Arnaud, uno de los cuales está a las puertas de la muerte, se perdonan sus mutuas faltas.

De forma brusca caemos en plena tragedia. Un hermoso diálogo, digno de la Antigüedad, enfrenta al joven Guillaume con su amigo Guillaume Belot y con su madre, Allemande Guilhabert; esta ama a su hijo con todo su corazón, pero piensa, sin embargo, en el porvenir de su *domus*, que quedará comprometido si el *consolamentum* del muchacho es denunciado a los inquisidores.

—Camarada [socio] —le dice Guillaume Belot a Guillaume Guilhabert, que ya está muy débil—, ¿quieres que vaya a buscarte un médico que salve tu alma?

—Sí —responde Guillaume—, lo deseo vivamente. Vete a buscarme un buen cristiano que me reciba en su fe y en su secta, y que haga que tenga un buen fin. (I,

422-423).

Allemande, madre de Guillaume, oye este diálogo y se inquieta, tironeada por angustias contradictorias.

> —Hijo —le dice al enfermo—, no hagas eso; ya es demasiado que yo te pierda, porque no tengo otro hijo, y no es preciso que por causa tuya pierda yo todos mis bienes [tras una denuncia].
>
> —¡Oh, madre! —responde Guillaume, que trata respetuosamente de vos a su madre, que lo tutea—, os lo suplico, dejad que venga un buen cristiano para salvar mi alma.
>
> —¡Hijo, no hagas eso!
>
> —Madre, os lo suplico, aceptad mi petición; no pongáis obstáculos!

Finalmente, Alazaïs, hermana de Guillaume, convence a Allemande, su madre, al término de una defensa apasionada, para que venga un *hombre-bueno*: él salvará el alma del adolescente. Vencida, convencida, aunque inquieta, Allemande cede. Guillaume Belot añade un argumento suplementario: gracias a la poderosa protección del cura Pierre Clergue, cátaro en secreto, los inquisidores, según dice, no causarán molestias a los responsables de la heretización en la aldea (I, 414).

La *consolación* de Guillaume Guilhabert, dirigida por el *perfecto* Prades Tavernier, tiene lugar, por tanto, ante toda la parentela del joven moribundo, ante sus hermanas, su madre, su cuñado. El muchacho muere poco después. Una jarra de aceite y algunos vellones de lana recompensan el servicio del *perfecto*. Copioso salario…

Na Roqua, Guillaume Guilhabert y sus émulos amplían los límites del valor. Pero semejante capacidad de ideal crea problemas, suscita tensiones. Como hemos visto, en el mismo Montaillou mujeres con corazón y con cabeza se rebelan discretamente, sin grandes resultados, contra estas hazañas que son fechorías: «¿Dejaré morir a mi hijo de hambre por *endura*? ¿Voy a arriesgar la pérdida de mis bienes si la heretización de mi hijo es conoci-

da?».[464] Fuera de la aldea de las cruces amarillas, vacunada contra las dudas por el conformismo heroico de un grupo humano, las flaquezas son más claras aún. Y sin remisión. Aldeas como Quié, Arques, Junac, la misma Prades, en su mayoría no tienen las entrañas cátaras. Algunos individuos de estas localidades han podido dejarse ganar momentáneamente por las seducciones de una muerte *consolada*, si bien más tarde se rebelarán contra los rigores de la *endura*. En particular, el amor materno reivindica sus derechos soberanos. Ya hemos visto que en Arques, Sybille Pierre, mujer de ganadero, se negaba a hacer huelga de seno tras la heretización (por otra parte discutible) de su bebé (II, 414-415). No es la única. A una legua de Montaillou, en la aldea de Prades, el bebé de Mengarde Buscailh, de dos o tres meses de edad, está muy enfermo. Guillaume Buscailh, cuñado de Mengarde, le propone a esta —¡herejía de herejías!— hacer *consolar* y luego *endurar* al niño antes de morir «para que se convierta en un ángel» (I, 499; I, 219; III, 144). Esta será la altiva respuesta de Mengarde: «Me niego a privar del pecho a mi hijo mientras viva» (I, 499).

En Ax-les-Thermes, la madre del ganadero Guillaume Escaunier, *consolada* y puesta en *endura* sin carne, se revuelve contra sus hijos, que han urdido esta solución para ella (II, 15, 16). El amor por la carne se manifiesta en esta ganadera con más fuerza que el amor celestial (III, 143). Gaillarde exige alimentos e insulta a su hija, que, creyendo hacerle un favor, se los niega. En Junac, Bernard Marty, gravemente enfermo, es *consolado* por Guillaume Authié; durante dos días y dos noches logra hacer huelga de hambre, «alimentado» con agua clara. Al tercer día, se queja de hambre, capitula y renuncia a la *endura*. Su hermana y su hermano, que vigilan su ayuno, ceden: le dan pan, vino y carne (III, 264-266). Incluso con la mejor voluntad del mundo, y por más cátaro que uno sea, es cosa propia de buenos suicidas, pero nada apetecible.

Cuando la fe herética, demasiado exigente, vacila de esta forma, el recurso a la muerte católica se ofrece como solución de recambio para un alma siempre deseosa de salvación, pero al menor coste posible. Mengarde Buscailh piensa por un momento en esta solución para su bebé. Y Raymonde, suegra de Mengarde, practicó personalmente la experiencia de la alternativa: en sus últimos momentos, el *hombre-bueno* y el cura asediaron uno tras otro su lecho de muerte (I, 494 y 494-507).

Volvamos, sin embargo, para concluir este capítulo, a la aldea de referencia: nuestra Montaillou.

Todas las heretizaciones conocidas revelan en nuestras campesinas y campesinos, viejos o jóvenes, una preocupación similar y una misma actitud ante la muerte: el problema primordial, lancinante, expresado con profundidad por el pastor Guilhabert, sigue siendo el de la salvación del alma. La angustia del aniquilamiento como tal no parece estar en tela de juicio. La preocupación por la salvación del alma puede estar socializada, como en el caso de Guillaume Guilhabert: su heretización es guiada colectivamente por la familia, por los allegados, por los amigos, por los compadres y los amantes de los allegados, etc. La misma preocupación puede aparecer, en cambio, individualmente: véase el ejemplo de *Na Roqua*: indomable ayunadora, practica su agonía en una soledad aparente. De hecho, esta preocupación por la salvación, como actitud primordial ante la muerte, es cultural: emana del grupo de las *domus*; bajo la presión casi colectiva de los aldeanos, Prades Tavernier debe violar la regla formal de su catarismo: se ve obligado a dar el *consolamentum* a personas que ya están inconscientes, o incluso (¡qué escándalo para un alma albigense!) a niños de pecho…

Preocupación cultural y colectiva, por tanto, pero también, en última instancia, preocupación cristiana, católica incluso en el sentido tradicional del término. Y ello, a pesar de la diferencia final de las opciones. Desde luego, nuestros campesinos no son

hugonotes que dialogan solo con Dios; necesitan un mediador para ganar el cielo. Mediador-cura para aquellos que permanecen en la ortodoxia católica. Mediador-*hombre-bueno* para aquellos que, como *Na Roqua* y los montalioneses, ya no tienen confianza en los rectores o en los Hermanos menores, a quienes consideran definitivamente corrompidos.[465] Entre Dios y su criatura debe interponerse, por tanto, una tercera persona. Sacerdote para unos. *Perfecto* para otros. A ser posible, uno muere rodeado por las personas de la *domus* y de la parentela; pero se muere, primero y ante todo, acompañado por un intercesor que se ha escogido (según el credo de los lugares y de los momentos), herético u ortodoxo: *hombre-bueno* o sacerdote, porque el ideal sigue siendo no morir solo, y salvarse.

15
REDES CULTURALES Y ESTRUCTURAS SOCIALES: EL LIBRO Y LA VELADA

Después de la *domus* y el mundo encabañado de los pastores, después de haber desarrollado mis ideas sobre los gestos de la vida, sobre la unión, sobre el nacimiento, la edad y la muerte, desearía considerar ahora los problemas de la cultura y de la mentalidad campesina en Montaillou. Cultura y mentalidades, es decir, en primer lugar, transmisión cultural, con o sin libro, a través de la abundancia de sociabilidad; también las actitudes campesinas, respecto al tiempo, al espacio, a la naturaleza. En definitiva, presentaré de nuevo, en la medida de lo posible, un resumen de filosofía montalionesa. Al filo de esta investigación surgirá, asimismo, el voluminoso expediente de la religión y de la antirreligión terrenas, en sus variedades: folclore paganizante, catolicismo, catarismo, anticlericalismo y naturalismo, o sea, materialismo, rurales (sin embargo, es evidente que, a propósito del estrato cátaro, no tengo intención de dar una relación exhaustiva de las teologías albigenses. Quisiera señalar solo de pasada cómo esas teologías encarnaron en la trama de lo social, en el corazón de una aldea). Otros datos: los que conciernen a la ética individual o colectiva y los sistemas de valores, de normas. Esto nos llevará, por lo demás, a ciertos problemas de sociabilidad política y religiosa. Tendremos que volver también —pero con miras distintas de aquellas que en un párrafo anterior puntualizamos— a la gran cuestión de las actitudes campesinas ante la muerte. O más exactamente, después de la muerte. Cuestión que en esta segunda óptica engloba a una buena parte de lo que por regla general se designa bajo el nombre genérico de «bruje-

rías» y supersticiones: unas y otras cuestionan en Montaillou las relaciones esenciales que mantienen entre sí, en la mentalidad folclórica o local, la aldea de los vivos y la aldea de los muertos.

Dos palabras, ante todo, sobre nuestra fuente esencial, como espejo de las mentalidades: el *Registre* de Jacques Fournier ofrece un testimonio que, sin ser total, es de excepcional valor por lo que se refiere a la «cultura» campesina. Una primera razón relativa a esta alta cualidad deriva de la focalización del documento: los testimonios registrados por el obispo apameo iluminan con cruda luz una aldea completa, proyectando a la vez claridades nada despreciables y corroborativas sobre el paisaje mental de las parroquias vecinas. Una segunda razón es de orden propiamente sociológico: la herejía cátara, que constituye uno de los pretextos de las investigaciones de Jacques Fournier, dejó de ser un fenómeno urbano[466] o nobiliario entre 1300 y 1320. Se replegó hacia el mundo rural y hacia el pueblo montañés de los campesinos.[467] Consiguió para sí un territorio de supervivencia gracias «a los escondrijos acogedores y a los pajares discretos». Con gran esfuerzo se alimentó del anticlericalismo rústico, estimulado por el incremento de los diezmos. Invernó en las constantes de la transmisión cultural, que situaba a los hijos en las posiciones de la ideología de los padres. De este modo pudo ganar un cuarto de siglo y producir un modesto *revival* campesino, cuyo homólogo ciudadano era impensable, dado que las ciudades estaban divididas en zonas colonizadas por las órdenes mendicantes, Hermanos menores, esbirros de la Inquisición y *tutti quanti*.[468] Ruralizada de este modo, la herejía albigense me proporciona la ocasión de estudiar no el catarismo en sí mismo, que no es mi tema, sino simplemente la mentalidad rústica. Esta «campesinización» de la heterodoxia a comienzos del siglo XIV es muy notoria, hasta el punto de que los no agricultores, y particularmente los artesanos, considerados muchas veces por la historiografía como portadores y *soportes* por excelencia de las ideas innovado-

ras, no desempeñan ese papel más que episódicamente en Montaillou y en las aldeas del condado de Foix. El zapatero Arnaud Sicre, «que fabrica de una sola pieza los mejores zapatos del mundo» (II, 184), no es más que un falso cátaro… y un auténtico soplón. En cuanto al tejedor Prades Tavernier, que se ha transformado en *perfecto*, eligió precisamente esta peligrosa carrera entre otras razones porque estaba harto de tejer, *fatigatus de texendo*.[469] Hacia 1300-1320, en el alto Ariège la herejía apenas es hija ya de las lanas, tejidas o hiladas. Se ha convertido simplemente, como los quesos, en un producto de la tierra y los apriscos, y reina también en las herrerías (véanse las familias de los herradores albigenses, especialmente las de los Cervel y los Marty, en Tarascon, en Junac). Bélibaste muy bien puede, no sin desprecio insultante, calificar de *gavets*, montañeses y venidos del norte, gente ingenua (o así lo parece) que cree en los ídolos y en los milagros de la fe romana. De todo ello resulta que, dejando de lado el caso de algunos artesanos de campo que asumen efectivamente las funciones de líderes, serán campesinos de abolengo como el propio Bélibaste, pastores como Pierre Maury, grandes *domus* campesinas tan arraigadas como ramificadas —las de los Benet, los Belot, los Fort, los Clergue incluso—, quienes, todos y unidos, proporcionarán el mantillo social sobre el que la herejía vivirá una última florescencia, sirviéndonos al mismo tiempo como revelador de las mentalidades de un grupo agreste.

Este hecho es tanto más sugestivo cuanto que en el mismo Montaillou los heréticos contaminaron a la mayor parte de la población durante las dos primeras décadas del siglo XIV. Por otro lado, en las demás aldeas «infectadas», en el Sabarthès, en el Capcir, en el Narbonnais del Sur, no fueron más que un grupo minoritario, un grupúsculo… reducido en ocasiones a una individualidad más o menos brillante.[470] Sin embargo, incluso en este caso, consiguieron polarizar las frustraciones anticlericales, lo cual equivalía a sacar a la luz tomas de conciencia que podían

interesar a la mayoría de las gentes del lugar, silenciosa en otro tiempo, pudiendo incluso mover a la comunidad entera.

Esta cultura «campesina» es refractada o, en el mejor de los casos, reflejada por nuestro registro. Desde luego, un desprecio sumario podría inducirnos a dejarla de lado. Demasiadas personas consideran hoy en día —como lo hacían en 1300— que los campesinos son unos «brutos cerrados». Confunden el silencio rural, la timidez, las maneras rudas y el pudor del hombre de los campos con la incultura. Y, puesto que estos «brutos» se hallan situados en la escala más baja de la estima social, las revelaciones que pudieran obtenerse sobre su mentalidad no deberían ofrecer, desde esa óptica despectiva, gran interés. El desdén por los campesinos, considerados gente abyecta, se extenderá progresivamente más allá de la época contemplada por este libro, al menos si hemos de creer los juicios de valor o de no valor formulados por las élites.[471] También entre nuestra gente de Montaillou, incluidos los campesinos ricos, podemos hallar en pequeñas dosis similares muestras de condescendencia, a partir de 1300 o de 1310: un hombre en la agonía trata a un cura de «rústico vil y fétido» (I, 231). Béatrice, a quien despierta durante la noche la insólita presencia de su mayordomo bajo sus mantas, lleva su indignación hasta el punto de insultarlo calificándolo de *paleto*. Pierre Clergue quiere vengarse, según dice, de aquellos a quienes llama desdeñosamente los *paletos* de Montaillou (aunque ahora son, sin embargo, sus semejantes, sus hermanos y los allegados de su familia, solo que situados un poco más abajo que él en la corta y benigna cascada del desprecio montalionés [I, 222 y 239]).

Nada grave hay finalmente en todo esto: esas pocas interjecciones, nacidas de la ira de fulano o mengana, no pueden prevalecer frente a la multiplicidad de textos extraídos de nuestra fuente; seis siglos antes del éxodo rural que vaciará la campiña de su élite campesina, nos muestra a los rústicos o a los pastores —

Maury, Maurs, Cortil— nada tontos, enamorados del pensamiento abstracto, es decir, de la filosofía o de la metafísica.[472] Además, nos los muestran dialogando sin problemas con los misioneros heréticos y con los juristas venidos de la ciudad: este diálogo aprovecha las facilidades que ofrecen la vecindad aldeana y la ágil volubilidad de la palabra occitana. Se inscribe en un mundo donde, a pesar de la diferencia de fortunas, la distancia social sigue siendo escasa, del rústico y del pastor al noble, al sacerdote, al mercader, al maestro artesano;[473] en un mundo donde el trabajo manual, sobre todo cuando es artesanal, no es objeto del desprecio.[474] (Los hombres de oficios sirven de intermediarios culturales y de interlocutores múltiples entre el campesinado, por una parte, y los grupos sociales más elevados por otra; por ejemplo, los que engloban a los nobles, leguleyos y mercaderes).[475] Añadamos por último que los aldeanos discuten entre sí sin tregua, en el campo, en la comida, durante la velada especialmente, hasta el canto del gallo…[476] En conjunto, una endogamia bastante cerrada y una intercomunicación muy abierta (a pesar de los secretos de cada cual) favorecen los intercambios de ideas en el plano local, entre personas que son del mismo mundo y la misma sangre.

Finalmente, unas palabras para cerrar estas generalidades sobre la cultura de Montaillou considerada en su conjunto: repito que se trata de una cultura muy viva, a pesar (o quizá a causa…) de los golpes, de las pesquisas, de las redadas y de las operaciones de limpieza del inquisidor. Por el contrario, esta construcción mental se verá amenazada, cuando emigra, con aquellos que la portan hacia las poblaciones de Cataluña. En efecto, mucho más que las molestias puras y simples, la acechan las amenazas de disgregación nacidas del alejamiento, de la soledad y de la dispersión de los fieles. Estos corren en lo sucesivo el riesgo de envejecer y vegetar allí mismo, sin hijos jóvenes y a veces sin recursos. En tal caso, el peligro de desculturalización, por la diáspora catalana,

procede sobre todo de los atractivos de la sociedad englobante, que destila por todos sus poros el catolicismo romano, en su modalidad hispánica y reconquistadora, cuya eficacia es de todos conocida… La joven generación de emigrados, nacida en la vieja región, pero educada en Cataluña, no es insensible a tales atractivos: ocurre que se alzan contra sus padres hasta el punto de golpearlos, en un severo conflicto de generaciones que hubiera sido impensable en el alto Ariège rural.[477] El catarismo campesino se erosiona a gran velocidad en Cataluña, amenazado como está por un ambiente radicalmente distinto y por la urbanización de los emigrados.[478] En el mismo Montaillou, más aún que en las cabañas de altura, es donde hay que cazar en su madriguera a nuestros montañeses, con la frescura auténtica de su mentalidad colectiva.

La incitación y la transmisión culturales ¿se operan tanto en Montaillou como en las aldeas del mismo tipo a través del libro? ¿Y, más generalmente, de la escritura? En el punto de partida de la predicación de los Authié, decisiva para nuestra aldea, es esencial la influencia del libro.

> Pierre y Guillaume Authié —cuenta la campesina Sybille Pierre— eran instruidos; conocían la ley [como notarios]; tenían mujeres e hijos; eran ricos. Un día, Pierre leía en su casa cierto pasaje en un libro. Le dijo a su hermano Guillaume, que se hallaba presente, que leyese a su vez el mismo pasaje. Así transcurrió un momento. Luego, Pierre preguntó a Guillaume:
>
> —¿Qué te parece, hermano?
>
> Y Guillaume respondió:
>
> —Me parece que hemos perdido nuestras almas.
>
> Y Pierre concluyó:
>
> —Vámonos, hermano, vayamos a buscar la salvación de nuestras almas.
>
> Se deshicieron entonces de todos sus bienes, y se fueron a Lombardía, donde se hicieron buenos cristianos; allí recibieron el poder de salvar las almas de los demás; luego volvieron a Ax-les-Thermes […]. (II, 403).

Por lo que concierne al libro que sirvió de punto de origen a la vocación cátara de los Authié, solo podemos emitir hipótesis.

[479] Hay un hecho cierto: el medio notarial que había dado lugar a los renacimientos económico y jurídico de los siglos XII y XIII[480] no estaba desprovisto de libros, es decir, de pequeñas bibliotecas entre las que germinaba la herejía; la primera vulgarización del papel y el empleo ampliamente escrito de la lengua occitana no podían sino favorecer estas tendencias peligrosas, a la vez que estimulaba la actividad profesional de los notarios; entre ellos figura en lugar destacado el clan de los Authié, tan influyente en Montaillou. «Hace catorce años —cuenta en 1320 Pierre de Gaillac, oriundo de Tarascon-sur-Ariège y que fue pasante de notario con Arnaud Teisseire (quien a su vez también era médico en Lordat, y yerno de Pierre Authié)—[481] viví seis meses en casa de Arnaud Teisseire para escribir los contratos que se recibían en el despacho de este; un día en que yo miraba en sus legajos para recuperar sus libros de notas, entre esos expedientes encontré cierto libro redactado [*sic*] en papel, en lengua vulgar, encuadernado en viejo pergamino; me puse a leerlo durante algún tiempo; encontré allí razonamientos y discusiones en lengua vulgar, relativas a las teorías de los heréticos maniqueos y de los católicos; el libro tan pronto aprobaba las opiniones de los maniqueos y desaprobaba las de los católicos, como lo contrario. Mientras yo leía aquel libro, llegó mi patrón, maese Arnaud Teisseire; repentinamente, y de manera furibunda, me arrancó el libro de las manos; lo escondió; y oí que la noche siguiente golpeaba a su mujer, así como a Guillaume, su hijo bastardo, porque yo había conseguido descubrir aquel libro. Completamente avergonzado y colorado, me volví a mi casa en Tarascon-sur-Ariège. Al tercer día, maese Arnaud vino a buscarme; y me llevó a su casa». Este texto es revelador del peligro de los libros; la paranoia anticátara, en contrapartida, es tal entre ciertos campesinos, que terminan por asimilar cualquier texto escrito a una expresión herética. «Cierto día —cuenta el boyero Michel Cerdan —,[482] durante la noche anterior a la luna llena, yo me había le-

vantado antes de la aurora, en verano, para llevar mis bueyes a los pastos; vi hombres que leían un texto escrito, a la luz de la luna, en el prado que estaba detrás de la casa de Arnaud Teisseire; estoy persuadido de que aquellas gentes eran los heréticos».

Existe en la región audesa-ariegense, incluidos los campos, una pequeña «base socioeconómica» para la fabricación de libros. No hablamos, por supuesto, de Pamiers, centro intelectual. Pero en las aldeas medias como Belpech (Aude actual) o Merviel (Ariège), encontramos aquí un pergaminero, allá un *escriptor* de libros (I, 256; II, 91). Con ello se pueden producir, en efecto, en dosis mínima y sin embargo suficiente, las obras que contribuyen, por mediación del *hombre-bueno*, a «infectar» el Sabarthès y la región de Aillon. Las primeras llegadas del papel, venidas para reforzar al pergamino, muy escaso, no pudieron sino desarrollar este proceso epidémico. Entre cultura sabia y cultura popular existen, pues, lazos e idas y venidas, facilitadas por la difusión, aunque muy modesta, de algunos libros. Simplemente, estas idas y venidas son mucho más lentas, más aleatorias que las de hoy.

Pese a esta emergencia, inicial y limitada, los libros siguen siendo valiosos… El respeto que infunden en los analfabetos de la aldea es el corolario de la estima, conmovedora y decidida, que aquellos profesan respecto a las ciencias y las letras. Guillemette Maury, de Montaillou, exilada en Cataluña, se queda pasmada de admiración ante el *perfecto* Raymond Issaura, de Larcat: «Sabe predicar bien, sabe muchas cosas sobre nuestra fe» (II, 63). Más allá del tal Raymond Issaura, lo que el ama venera, a instigación de Guillaume Bélibaste, es el propio libro cátaro (compuesto por el Padre Santo allá en el Cielo).[483] Y a la vez, un *hombre-bueno* sin sus libros es un soldado sin fusil. El *perfecto* Raymond de Castelnau, de unos cuarenta años, tez colorada, pelo cano, bastante alto, con acento tolosano, participa a los pastores de Montaillou (que se sorprenderán ante tal queja) el pesar pun-

zante que le oprime: «Me he dejado los libros en Castelsarrasin» (II, 475).

Digámoslo con mayor precisión: estos libros son valiosos porque nadie los toca. Solamente, o casi solamente, en la aldea (dejando a un lado a los *hombres-buenos*) los curas poseen obras o las tienen en préstamo y son capaces de leerlas. El cura Barthélemy Amilhac posee un libro de horas que en la cárcel le vale las burlas del albigense Bernard Clergue.[484] Barthélemy, por lo demás, había pensado empeñar su libro, o venderlo, para facilitar su fuga a Limoux en compañía de su amante (I, 247). Un cura gascón, con quien se vio Pierre Maury, y del que solo sabemos que había nacido de rico linaje, tenía treinta años, los ojos glaucos, y el pelo castaño, posee el «libro de la fe de los heréticos», encuadernado en piel roja (II, 188, 383, 483, 484). En Junac, aldea de campesinos y herreros montañeses, sita en Vicdessos, el coadjutor perpetuo Amiel de Rives posee un «libro de homilías», o al menos tiene acceso a la lectura de ese libro, que quizá pertenezca a su iglesia parroquial (III, 7-10). De él extrae las interpretaciones heréticas que predicará más tarde en el curso de su sermón ante su cura, el señor local, y una gran cantidad de población de la parroquia. En el mismo Montaillou, una parte del prestigio y de los poderes carismáticos del cura Pierre Clergue le vienen de que durante algún tiempo tuvo en su poder el «calendario» llamado también «libro de los heréticos» o «libro de la santa fe de los heréticos» que le había prestado Guillaume Authié (I, 315, 375; I, 292; II, 504). Esta diversidad de apelativos para un solo libro tiende a indicar que se trataba efectivamente de un calendario, «seguido o precedido, bajo una encuadernación común, de un breve texto edificante».[485] Nos encontramos en el camino recto de lo que más tarde será la «literatura popular»; en efecto, se sabe que los «pequeños libros azules», hacia 1700, mezclarán calendario, almanaque y religión. Sea como fuere, este libro único (sacado de la biblioteca itinerante de los hermanos Authié, que poseía

tres volúmenes)[486] no duró mucho en casa del cura. Tras la lectura pública en las veladas montalionesas, este devolvió la obra por medio de Guillaume Belot a sus legítimos propietarios. La presencia pasajera de este libro en el *ostal* de los Clergue constituyó un acontecimiento en la aldea: atraerá la atención de cuatro testigos, entre los que se encuentra Raymonde Arsen, sirviente, analfabeta. Por su parte, el pastor Jean Maury da a entender que es «al calendario» en cuestión al que se debe la conversión completa al catarismo de los cuatro hermanos Clergue, con el cura a la cabeza (III, 501). Efectivamente, en casa de Bernard Clergue, a quien en Montaillou se tenía por «sabio» (I, 302), el impacto libresco podía no haber sido despreciable. En cuanto a su hermano el rector, que por definición disponía de un mínimo bagaje intelectual, la influencia del escrito era natural.[487]

Había otros libros en circulación, entre los montalioneses, en dosis mínima, gracias a *hombres-buenos* como el extejedor Prades Tavernier. «Cierto día —cuenta Guillemette Clergue—, yo quería llevar mi mula a los campos, para cosechar nabas; pero antes era preciso que diese heno a este animal. Entré, pues, en el henar y pajar de mi madre, para cogerlo. Pero me ocultaba de mi hermano, por miedo a que él me impidiese llevarme el heno. Y vi en lo más alto de dicho pajar a Prades Tavernier sentado: bajo los rayos del sol, leía un libro negro, del tamaño de mi mano. Estupefacto, Prades se levantó como queriendo esconderse, y me dijo: "¿Eres tú, Guillemette?". Y yo le respondí: "Sí, señor, soy yo"» (I, 340-341).

¿Leía Prades Tavernier el libro del revés con el único objeto (¿acaso era analfabeto?) de reforzar ante una valiente hija del campo su prestigio de extejedor convertido en *hombre-bueno* y «señor»? Esta desatenta suposición resulta poco probable. Prades ignoraba el latín; pero probablemente sabía leer en lengua vulgar.[488]

En Montaillou, la lectura de libros sospechosos no era solo un ejercicio solitario. Los *hombres-buenos*, cultos y acosados, hacían que de vez en cuando los aldeanos analfabetos se beneficiasen de ella en la velada de las *domus*: «Una noche —cuenta Alazaïs Azéma (viuda y vendedora ambulante de quesos)—, en la época en que yo frecuentaba a los heréticos, entré en casa de Raymond Belot sin saber que había en ella heréticos aquel día. Encontré en aquella casa, sentados junto al fuego, a los heréticos Guillaume Authié y Pons Sicre; también estaban presentes Raymond, Bernard y Guillaume Belot, los tres hermanos, así como su madre Guillemette "Belote". Guillaume Authié el herético leía en un libro y hablaba también a las personas presentes [...] Citaba a san Pedro, a san Pablo y a san Juan, los apóstoles; entonces me senté en un banco al lado de Guillemette; los hermanos Belot estaban sentados en otro banco, y los heréticos en un tercer banco. Hasta el fin del sermón».

Breve escena de lecturas familiares y cátaras, en la velada aldeana... que la quesera Alazaïs describirá a la perfección: cada cual está en su banco, las mujeres a un lado, segregadas; los hombres en otro; todos escuchan la verdad que se desprende del libro y de la boca de Guillaume Authié, como un hilillo de miel.[489]

En otras poblaciones más urbanas y más distinguidas que la aldea de las cruces amarillas, hallamos, además del cura y del *hombre-bueno*, a simples laicos alfabetizados que son capaces de leer el occitano, es decir, el latín.

Hace diecinueve o veinte años —cuenta Raymond Vayssière, de Ax-les-Thermes—,[490] yo estaba tomando el sol detrás de la casa que entonces poseía en Ax (más tarde la vendí a Allemande, la amante del actual cura de Junac); a cuatro o cinco brazas de allí, Guillaume Andorran leía en voz alta un libro a su madre, Gaillarde. Yo pregunté:

—¿Qué estáis leyendo?

—¿Queréis verlo? —me respondió Guillaume.

—De acuerdo —contesté yo.

Guillaume me trajo el libro, y yo leí: «Al principio, era el Verbo...».

> Era un «evangelio», mezcla de latín y de lengua romance, que contenía muchas cosas que yo había oído decir al herético Pierre Authié. Guillaume Andorran, según lo que él me dijo, se había procurado esta obra por medio de cierto mercader [...]

El estudio del libro, o de la función que cumple en Montaillou y en otras aldeas o pueblos, nos sitúa necesariamente en la pista de la oposición ciudad/campo. En el siglo XVIII, cuando Nicolas Rétif pase de Sacy y Nitry a Auxerre o a París, sentirá el vigor de semejante contraste. En la granja de su padre, en Sacy, Nicolas Rétif leerá la literatura azul de la buhonería, Roberto el Diablo, una vieja biblia gala y el gran libro de las Natividades de Francia; pero cuando ponga sus pies en el territorio de Auxerre se enfrentará a Corneille, a Racine, a Molière, a los autores latinos y laicos... En el siglo XIV, el fondo de libros en circulación es infinitamente menos rico que en la época de las Luces —¡y con razón!—. Pero la oposición empieza a percibirse: en Pamiers, gran ciudad de la zona, el homosexual Arnaud de Verniolles lee a Ovidio; hay judíos refugiados, residentes valdenses,[491] maestros de escuela y de pensión provistos de una biblioteca minúscula pero audaz. En cambio, en la aldea no penetran más que algunos libros edificantes, católicos en la baja región y cátaros en las montañas. Este derecho de primer ocupante, ejercido por unas pocas obras albigenses, favoreció los modestos triunfos de la herejía en el alto Ariège.

El corto número de libros disponibles, simultáneamente activos y rarísimos, nos remite a las estructuras del analfabetismo, de la alfabetización y de la culturalización, ya mencionada anteriormente. Distingamos de arriba abajo, por lo que concierne a Montaillou y a sus maîtres à penser.

A. *Una élite culta y «carismática»*, representada en este caso únicamente por los Authié y por algunos *perfectos* como Issaura o Castelnau, que circulan en la diáspora catalana. Estas personas tienen acceso a las distinciones de la doble escritura, como dice

Jacques Authié: la mala escritura, falsa y enferma, que emana de la Iglesia romana; y la buena escritura que salva, conocida por los *hombres-buenos*, que proviene naturalmente del Hijo de Dios (III, 236; II, 504).

B. *Una élite culta, vagamente latinista, pero no investida de un carisma específico*. Fuera de Montaillou, en aldeas que apenas se diferencian de la nuestra, está bastante bien descrita por los textos: en Goulier (Ariège) un tal Bernard Franc, auténtico agricultor (I, 352) que laya su mijo como todos, resulta ser, llegado el caso, clérigo, provisto de órdenes menores, y latinista: «Cierto domingo, hace cuatro años —cuenta Raymond Miégeville, de Goulier—, acababan de decir la misa en la iglesia de San Miguel, de Goulier. Yo me había quedado allí en el santuario, junto al altar, en compañía de Arnaud Augier, de Guillaume Seguela, de Raymond Subra, de Bernard Maria y de Bernard Franc, todos de Goulier. Entonces, Bernard Franc y Arnaud Augier, que eran clérigos, comenzaron a discutir en latín; y nosotros, los laicos, cuyo nombre ya he indicado, no podíamos comprender lo que aquellos dos se decían. De repente, tras aquel debate en latín, Bernard Franc se puso a hablar en lengua vulgar, y declaró: "Hay dos dioses. Uno bueno, otro malo". Entonces, nosotros protestamos [...]» (I, 351).

Como vemos, para un campesino como Raymond Miégeville, la distinción latinista/vulgar coincide simplemente con el contraste clérigo/laico. De igual modo, en Ax-les-Thermes los rústicos de los alrededores consideraran al cura local capaz de escribir (en latín) a su obispo (II, 358). En Montaillou ocurría lo mismo con el cura Clergue y con su sucesor o suplente, Raymond Trilh.[492]

C. Por debajo de los clérigos latinistas que podían muy bien no ser más que agricultores ordinarios, se encontraba otro nivel cultural: el de los *laicos más cultivados*. Estos eran capaces de leer un texto, a condición de que no estuviera escrito en latín, sino

en lengua occitana, «vulgar». Se calificaba a estas personas como *sine litteris*, sin letras [latinas]. Para las gentes sencillas, el prestigio de estos alfabetizados de segundo grado era netamente inferior al de los latinistas. Para convencerse de ello basta con escuchar el tono condescendiente con que el criador de corderos Raymond Pierre habla del extejedor Prades Tavernier (II, 416; I, 100), al que han nombrado inesperadamente *perfecto* sin que se sepa con demasiada certeza que posee los conocimientos necesarios para ello: «Pierre, Guillaume y Jacques Authié —dice Raymond Pierre— son hombres sabios; mucha gente les profesa un gran amor. Hacerles regalos es bueno para quien se los da. De este modo, los Authié reciben muchos regalos de la gente, y no les falta de nada. Por el contrario, André Prades Tavernier[493] no es estimado hasta ese punto; es ignorante de letras; tiene muchos menos conocimientos y amistades que los Authié, he ahí por qué es pobre; por eso hay que hacerle regalos para que pueda procurarse vestidos, libros y todo lo demás».

¡Notable texto! Prades Tavernier puede leer libros, pero este extrabajador manual no tiene ni educación ni letras *latinas*. Por eso, él no es el destinatario de los pequeños y los grandes regalos: estos solo los reciben los ricos. Autodidacta, Prades Tavernier fomenta por este hecho amargas frustraciones contra los Authié;[494] en su secta los considera como los provistos del saber y los *bakchichs* (sobornables). Para él, el latín es «la barrera y el nivel».

D. Una última frontera separa finalmente, en el espesor de la aldea, a *algunos individuos alfabetizados en lengua vulgar y al* vulgum pecus *de los analfabetos*. Representa asimismo una realidad cultural. Pero no parece suscitar fricciones ni heridas de amor propio muy sensibles entre las personas que se encuentran respectivamente a cada lado de esta última barrera. Bien sopesado todo, pertenecen al mismo mundo.

La propia masa de las poblaciones analfabetas plantea problemas impresionantes por lo que a la transmisión de ideas procedentes del libro se refiere: en Montaillou, de los aproximadamente 250 habitantes, apenas encuentro más de cuatro personas alfabetizadas con toda seguridad;[495] quizá dos o tres de ellas están vagamente barnizadas de latín. Pensemos que incluso una excastellana como Béatrice se confiesa analfabeta, a diferencia de sus hijas, que no lo son: ella es incapaz de enviar esquelas amorosas a su amante que sí conocía los libros; se ve obligada a transmitir sus mensajes por medio de un niño, que se expresa con la boca, y quizá incluso con las manos.[496]

En estas condiciones, los pasos puramente orales, del libro al público, adquieren una importancia excepcional. De decenas de veladas heréticas confirmadas en Montaillou y en otras partes, solo en dos casos contamos con testimonios claros de que los *perfectos* utilizaron el libro (véase *supra*). Las demás veladas se caracterizan por un discurso puramente «verbal», todo hay que decirlo: pasa del *hombre-bueno* hasta los creyentes, hasta los simpatizantes, sin que aparezca una sola onza de escritura leída. La mayor parte del tiempo, el libro no se manifiesta en Montaillou como objeto material más que para ser puesto algunos minutos sobre la cabeza de un enfermo en la agonía, en los últimos instantes del *consolamentum*. O bien (fuera de Montaillou), el libro desempeña el papel de objeto privilegiado sobre el que testigos, amigos o conjurados pronuncian un juramento.[497] De hecho, en la mayoría de los casos, el bien o el «bé», como dicen los heréticos, no entra por los ojos, sino por la oreja: se tiene o no se tiene *entendimiento* del bien.[498] De ahí la importancia de la memoria, visual y auditiva, muy desarrollada entre nuestros montalioneses a falta de archivos escritos. De ahí también el peso de la predicación y de la elocuencia, destinada esta, en un *Midi* que seguirá siendo analfabeto durante mucho tiempo, a permanecer como valor cardinal en la vida política y religiosa. «Cuando se ha oído

hablar a los *hombres-buenos* —dice Raymond Roussel, mayordomo del castillo de Montaillou—, no cabe ya pasarse sin ellos, es como una droga, ya se es de los suyos para siempre» (I, 219). El hecho es que Pierre Authié, igual que su hijo Jacques, «el de la boca angélica», dejaron un recuerdo de oradores extraordinarios, muy superiores, si hemos de creer al rústico o al pastor, a su alumno Guillaume Bélibaste, cuya «elocuencia» revelará una insigne mediocridad.[499]

El *hombre-bueno*, «Boca de oro» o «Boca de Angel», podía recitar, pues, el libro para sus auditorios analfabetos. Pero, además, se establecían otros circuitos entre lo «escrito» y lo «oral». Tomemos el ejemplo de un concepto (muy audaz en las condiciones de la época) que se ve circular de vez en cuando en el alto Ariège artesano campesino: proclama la eternidad del mundo, ni más ni menos. Esta idea tiene por supuesto raíces folclóricas, pero surge también (gracias a la transmisión verbal) de un fondo de cultura libresca, literaria y filosófica, transmitida de nuevo al pueblo por los pedagogos de ideas peligrosas. Arnaud de Savignan, cantero de Tarascon-sur-Ariège, pretende, contrariamente al cristianismo, que el mundo no tuvo comienzo ni nunca tendrá fin. Interrogado sobre la procedencia de esta tesis, declara dos fuentes:

a) Un proverbio popular y local. («En todo tiempo ha sido y será, que el hombre con la mujer de otro se acostará»).

b) La enseñanza —de origen probablemente libresco— que le había dispensado su buen maestro Arnaud Tolus, regente de las escuelas de Tarascon (I, 163, 165).

Otro ejemplo: la influencia de los trovadores. Afecta apenas, al menos directamente, a Montaillou y demás aldeas similares: el *Registre* de Jacques Fournier (que desde este punto de vista no es exhaustivo) no la enumera como tal fuera de los castillos en esta época tardía, salvo en Pamiers. Incluso en este contexto urbano, sin embargo, y sean cuales puedan ser las pequeñas bibliotecas de las grandes casas señoriales, la propagación del poema se realiza,

en esencia, de boca en boca: en pleno centro de la iglesia de Pamiers se susurra y se murmura la *Cobla* de Pierre Cardenal (III, 319).

El libro en cuanto tal puede situarse en el origen lejano o próximo de ciertas corrientes religiosas, y folclóricas: sin embargo, no se sitúa en el centro de proceso de reproducción de la cultura en Montaillou.[500] Los factores esenciales son otros. Entre ellos figura, por supuesto, la transmisión directa de gestos e ideas: de padre a hijo[501] (o de madre a hija, o de tía a sobrino, o de hermano mayor a hermano menor, o de primo de más edad a primo más joven, etc).. «La casa de mi padre en Montaillou fue tres veces destruida por herejía —declara Pierre Maury—;[502] no se trata de que yo pida perdón: debo permanecer fiel a la fe de mi padre». Lo mismo sucede con Jean Maury, hermano del buen pastor: «Yo tenía entonces doce años, y guardaba las ovejas de mi padre. Una noche, al entrar en su casa, encontré al amor de la lumbre a mi padre, a mi madre, a mis cuatro hermanos y a mis dos hermanas. En presencia de mi madre, de mis hermanos y hermanas, mi padre me dijo: "Philippe de Alayrac y Raymond Faur son buenos cristianos, y *hombres-buenos*. Tienen buena fe. No mienten [...]"» (II, 470).

Recordemos también el diálogo que establecen Bernard Bélibaste y Pierre Maury, a propósito de Bernadette, la «pequeña prometida» de seis años de edad, que «se promete» a Maury para más tarde, si tiene a bien hacerse adoptar por su futuro suegro: «Y ¿cómo sabéis —pregunta Pierre— que Bernadette cuando sea mayor tendrá entendimiento del bien?». Y Bernard Bélibaste le responde: «El padre de la niñita la educará tan bien que con la ayuda de Dios tendrá entendimiento del bien» (III, 122).

Como hemos visto, a falta del padre, puede ser una madre o una tía la que culturalice a este o a aquel joven, en esta o en aquella manera de vivir y de pensar. Guillaume Austatz, por ejemplo, llegó a las ideas cátaras en parte debido al influjo de su

madre, que a su vez había sufrido la propaganda directa de Pierre Authié (I, 203-204). Madre e hijo han discutido las ideas del misionero cátaro durante largas veladas al amor de la lumbre, o durante el camino en dirección a Carcasona. Y otros muchos, a ejemplo de Jean Pellissier, de Vuissane Testanière, sufrieron también las influencias heterodoxas, este de una tía, aquel de una madre apoyada por un marido (I, 461, 469; III, 86, 87).

En líneas generales, la propagación cultural se realiza a través de una «banda de pares» o grupo de iguales solo raramente, como por ejemplo, a través del grupo de jóvenes, si es que tal grupo tuvo una existencia efectiva en Montaillou. Fundamentalmente, existe un privilegio de edad,[503] y el derecho de transmitir o de retransmitir la cultura es un poder que se adquiere con la ancianidad (como también mediante la superioridad del estatuto social: cura respecto a sus feligreses; amo respecto a su criado; propietario de prado respecto al arrendador de pasto, etc).. Es la generación de más edad la que, en bloque, se convierte en «instructora» colectiva de la generación más joven, mientras que en nuestros días la aldea no contará en principio más que con un solo maestro.

Esta antigüedad puede ser debida a un ascendente, padre, madre o tía, pero también a un marido, a un primo de más edad, o simplemente a un patrón de contrata: «Mi primo Raymond Maulen —dice Pierre Maury—[504] convino con [el ganadero de corderos] Raymond Pierre que yo residiría [como pastor] en la casa de este para que el citado Raymond Pierre pudiera hacerme compartir la creencia de los heréticos». Incluso en el estrato de edad de los jóvenes, en la medida en que se manifiesta como tal —es decir, bastante poco—, funciona culturalmente de joven de más edad a joven de menos edad, por la red «horizontal» o «cuasi horizontal» de los amigos, de los cuñados y de los primos. Son los hermanos Belot, jóvenes aún solteros, quienes inducen al ca-

tarismo a sus «camaradas» (*socii*) de edad más joven (quince a dieciocho años) como Pierre Maury y Guillaume Guilhabert.

Hemos observado que, a todas luces, en Montaillou la vejez masculina es ambigua: en última instancia, cuando se alarga, termina por socavar el prestigio de los varones entrados en años, ya achacosos. Una vez dejada de lado así la categoría más vieja, resulta que los privilegios de la edad adulta o madura confieren predominio ideológico y cultural. Incluso entre jóvenes. Incluso a propósito de opiniones extravagantes o revolucionarias (para la época).

> Hace veinte años poco más o menos —cuenta Raymond de l'Aire de Tignac—, yo había comprado hierba o heno, en firme, en una pradera que está situada [...] junto a Junac, y que pertenece a Pierre Rauzi, de Caussou. Nos pusimos los dos de acuerdo para quedar citados cierto día en aquel prado, a fin de segarlo. Cuando nos encontramos allí, él procedente de Caussou, y yo de Tignac, Pierre Rauzi se puso a aguzar su hoz para cortar la hierba del prado. Y al tiempo que afilaba aquella hoz, me dijo:
>
> —¿Crees que Dios o la Bienaventurada María son realmente algo?
>
> Yo le respondí:
>
> —Sí, por supuesto que lo creo.
>
> Entonces, Pierre me dijo:
>
> —Dios y la Bienaventurada Virgen María no son nada más que el mundo visible que nos rodea; nada más que lo que vemos y oímos.
>
> Como Pierre Rauzi tenía más edad que yo, consideré que me había dicho la verdad. Y permanecí en esa creencia durante siete años, estando sinceramente convencido de que Dios y la Virgen María no eran nada más que este mundo visible que está en torno a nosotros.[505]

Por lo demás, Raymond de l'Aire estaba acostumbrado a estas reverencias para con la ancianidad; cierto día que guardaba las mulas con su homónimo y conciudadano Guillaume de l'Aire, de Tignac, este mandó a una de las mulas a pastar a los campos de trigo ya altos (estamos en mayo), hasta hartarse. Como Raymond se alarmó por esta depredación mulera, Guillaume le respondió: «Es normal, la mula posee un alma buena, igual que el

propietario de este campo. Da lo mismo que se coma el trigo, igual que ese hombre» (II, 129).

En esa época, Raymond debía de ser adolescente o niño. Una vez más aceptó como ciertas —durante diecisiete años— las palabras poco ortodoxas que recibía de uno de sus mayores, que además era su compañero de trabajo. «Creí todo eso —contará más tarde Raymond— porque Guillaume de l'Aire era más viejo que yo».

Con su actitud Raymond no incurría en ninguna estupidez. Materialista sin saberlo, pensaba que el alma de los animales valía lo mismo que la de los hombres, puesto que las dos no eran más que sangre. Sencillamente, la autoridad que confería a sus interlocutores su edad más respetable aportaban solidez —en la mente quizá algo extravagante del joven Raymond— a aquellas presunciones de un naturalismo simplista: «Dios es el mundo, creería en lo sucesivo con perfecta conciencia el joven guardián de mulas: por lo que al hombre y al animal se refiere, sus almas respectivas son fundamentalmente de textura sanguínea y no presentan, por tanto, diferencias capitales una de la otra.

La cultura pasa del de más edad al de menos. Eso no impide las innovaciones, pero las hace más difíciles y específicas. El trayecto inverso, que haría refluir la *aculturación* de abajo arriba y, por ejemplo, de hijo a padre o a madre, parece difícil de recorrer.[506] Ya he mencionado el caso de Jeanne Befayt, reconvertida a la fe romana durante el exilio catalán. No encuentra ninguna comprensión en su madre Emersende, vieja campesina albigense de Montaillou,[507] hasta el punto de que madre cátara e hija católica llegan a intercambiarse unos buenos puñetazos. Incluso cuando un hijo varón es cura, y dispone, por tanto, de un buen margen de superioridad cultural, su aura sobre su padre y su madre, que siguen siendo agricultores de aldea, se manifiesta muy limitada.

En Montaillou, cierto día de fiesta —cuenta Guillemette Clergue—,[508] estaba yo en la plaza de la aldea con mi hijita en brazos. [...] Junto a la casa de mi padre, bajo el aprisco que hay pegado a esa casa, estaba Guillemette Jean, la mujer de Pierre Jean de Prades, y hermano de mi madre. Ella me llamó [...] y me dijo:

—Hubiera querido hablar con mi hermano Prades Tavernier [el *perfecto*] [...] Los heréticos u *hombres-buenos* salvan las almas. Pero los curas persiguen a los *hombres-buenos*.

Y mi tía añadió:

—Si mi hijo Pierre Prades, que es cura, y que ahora vive en Joucou[509] se enterase alguna vez de que he venido aquí para hablar con Prades Tavernier, no querría volverme a ver nunca más ni hacerme ningún favor.

Y de hecho —concluyó Guillemette Clergue—, al acabar este relato, el cura Pierre Prades hizo ir más tarde a su madre Guillemette Jean a Joucou, y ella acabó allí su existencia. Este cura obró de esta suerte porque comprendió muy bien que de otro modo mi tía daría su adhesión a los heréticos. [...]

En el caso de Guillemette Jean, la influencia del hijo-cura solo es efectiva gracias a la coacción final de la corresidencia; la madre no está nada convencida de las superioridades intelectuales de su retoño: Pierre Prades solo triunfa por la fuerza.

¡Y consigue sus fines! Obliga a su madre, de buena o mala gana, a no volver a ver a los *hombres-buenos*. Por lo que concierne a Raymond de Laburat, campesino-ganadero de Quié, la influencia del hijo-cura es esta vez decididamente deleznable. Raymond, que tuvo contactos cátaros, es violentamente anticlerical: tiene razones precisas para serlo, puesto que el diezmo de los carnerajes impone unas aborrecibles tasas sobre sus corderos. Este comecuras tiene un hijo que abrazó la carrera eclesiástica, pero que no por ello ablandó el corazón de su padre. «Me gustaría que todos los curas estuvieran muertos —exclama Raymond en un acceso de furor contra los diezmos—, incluido mi propio hijo, que es cura».[510]

Esta escasa influencia de los hijos, incluso clérigos, sobre los autores de sus días, es tanto más notable cuanto que en líneas generales el clero parroquial y presbiterial, pese a sus costumbres poco regulares, goza de un aura cultural muy grande (en el senti-

do antropológico de este término) en el alto Ariège. Pero la regla según la cual la influencia padre-hijo es de sentido único parece más fuerte: el viejo cátaro Pons Clergue tampoco se deja convencer por los avatares últimos y procatólicos de su hijo, el cura Pierre. Aunque un padre pueda verse acuciado por sus hijos en sus últimos días,[511] sin embargo no aceptará convertirse a las ideas de estos si difieren de las suyas. Habrá malos campesinos que, en rigor, se dejen llevar ideológicamente de la mano por sus mujeres o por sus suegras.[512] Pero nunca por sus hijos.[513]

En ello reconocemos, por supuesto, las *patterns* autoritarias de la *domus* ariegense, que consagra la prepotencia de la generación superior (padres y, llegado el caso, madres) respecto a la generación inferior (hijos e hijas). Pero dejando de lado todas las cuestiones de talento, ¿no es esa una de las razones del gran éxito de la propaganda de los Authié? Los misioneros cátaros de Ax-les-Thermes no se presentan como jóvenes deseosos de convertir a sus camaradas de su misma edad, o a sus mayores. Entre los tres, los Authié, Pierre y Guillaume (hermanos) y Jacques (hijo de Pierre), forman una fratría-*domus* ambulante y prestigiosa: se desplaza para convertir a su fe a otras *domus*, menos ilustradas pero seguras de sus derechos. El proceso de conversión se realiza molecularmente, de poder a poder, y el principio de subordinación de los hijos al padre y de los jóvenes a los menos jóvenes queda salvaguardado por ambas partes.

Así pues, la cultura montalionesa se produce y reproduce a través de las estructuras jerárquicas de la sociabilidad local, sin una intervención masiva del libro y de la escritura. En una serie de obras convertidas en clásicas, Maurice Agulhon ha descrito esta sociabilidad meridional que constituye el primer factor de la transmisión religiosa o folclórica, y de la politización de la aldea occitano-provenzal, desde el siglo XVII hasta el XIX.[514] Ampliamente descritas por el historiador de Aix, las cofradías de peni-

tentes fueron precedidas por organizaciones similares durante el Renacimiento. Entre 1550 y 1700 prosiguen sus carreras en el vasto espacio de decorados barrocos que se extiende de Toulon a Toulouse: se especializan en el entierro de cadáveres pobres y en los desfiles *ad hoc* de capirotes o de huérfanos, acompañados de un toque ciudadano de campanas que voltean por todas partes en ciudades de cien campanarios. En el siglo XVIII, en el horizonte menos sombrío de la civilización rococó, mientras la muerte relaja un poco su formidable abrazo, estas cofradías de penitentes se van convirtiendo parcialmente a la gastronomía y la jarana, e incluso se orientarán hacia las logias masónicas y el ateísmo.

Por supuesto, la sociabilidad meridional, o la sociabilidad a secas, se manifiesta muy vivaz en el Montaillou del siglo XIV. Pero no toma prestadas las formas enlutadas o risueñas que adoptará voluntariamente en Occitania, más adelante, en la época de floración de los capirotes. En Toulouse, y en las ciudades mayores del mundo occitano, existían desde el siglo XIV múltiples cofradías centradas en la asistencia, los oficios, el culto de los santos.[515] La militancia urbana de las órdenes mendicantes contribuía a esta socialización confraternal. Pero por lo que a Montaillou se refiere, la influencia de los Hermanos menores apenas significaba nada: se hallaba confinada hacia el norte, en la baja región, lejos de la aldea de las cruces amarillas, o bien, más al sur, en poblaciones catalanas como Puigcerdá.[516] Solo ocasionalmente penetraba en la región de Aillon. Es cierto que el cura Clergue ejercía bastante concienzudamente la parte más importante de su profesión clerical, llevaba adelante el negocio de los sacramentos, pero estaba demasiado absorbido por sus actividades extracurriculares cerca de sus bellas feligresas como para tener tiempo, o mejor dicho, para preocuparse de establecer localmente una sociabilidad de cofradías religiosas. Nada indica tampoco que los curas de las parroquias vecinas, más adeptos a las reglas o menos pintorescos que Clergue, hayan promovido una devoción por las cofradías

en las demás aldeas del alto Ariège. Los curas, por lo demás, se preocupaban menos por este género de actividades que los hermanos mendicantes, que son los grandes ausentes de nuestras montañas. Una vez más, y debido a este vacío de organización que no iba a tardar en llenar el albigeísmo, la estructura social por excelencia (pero no única) debía ser la *domus*. Y en el horario de la *domus*, la velada nocturna.

Para empezar, daremos un ejemplo concreto de una velada de este tipo: tiene lugar en Ascou, cerca de Ax-les-Thermes. El ambiente, puramente campesino y criptocátaro que la rodea, la hace exactamente semejante a las veladas análogas —pero peor conocidas por nosotros— que se desarrollan en el mismo Montaillou. Una noche, Raymond Sicre, de la aldea de Ascou, acaba de tener una pelea conyugal particularmente sonada con su mujer;[517] de buenas a primeras, la ha llamado «vieja cerda», o *truiassa*. Más tarde se calma y sale de su casa para echar una ojeada a su ganado. Pasa por delante de la casa de Jean-Pierre Amiel. Este (¿jefe de *domus*?) vive allí en compañía de su madre, Rixende Amiel (la tal Rixende había abandonado la aldea seis años antes, acompañada por su esposo Pierre Amiel; según las malas lenguas, aquel viaje se explicaba porque el citado Pierre estaba leproso, o bien, según otras personas, porque la pareja era herética. Sea como fuere, Rixende había vuelto algún tiempo después sola, para vivir en lo sucesivo sin marido en casa de su hijo. Pierre Amiel había desaparecido: nadie sabía dónde ni cómo).

Sigamos: Raymond Sicre, que ha llegado delante de la *domus* Amiel, percibe luces en su interior: si hay luz, significa que están de velada. Aunque en principio no había sido invitado a asistir, movido por la curiosidad, Sicre abre la puerta, pero no consigue distinguir a los huéspedes de los Amiel a causa de una *bourrasse* (cortina de tela basta, tosca), que pende del techo hasta el pie de la puerta. Sicre entra. Sin dejarse ver, escucha con indiscreción lo

que se dice. La charla gira por el momento sobre el condumio, y sobre el pan en particular.

—Temo —les dice Rixende Amiel a sus huéspedes, haciéndose la modesta— que el pan que he fabricado para vosotros no os haya gustado. Nosotras, las mujeres de las montañas, no tenemos cedazos finos. Y no sabemos siquiera amasar buen pan.

—¡Qué va! —replica el huésped desconocido—. Vuestro pan estaba muy bien.

—Estoy encantada de que mi pan os haya gustado —concluye Rixende, halagada.

Más intrigado que nunca, Raymond Sicre quiere saber quiénes son los hombres que asisten a la velada de los Amiel. El paso que entonces va a dar demuestra mejor que un largo discurso la precariedad de la casucha campesina donde se celebra la velada:

Fui —cuenta Sicre— a la esquina de la casa, que estaba cerca de la puerta de entrada. Y con mi cabeza alcé un panel del tejado de la casa. Sin embargo, tuve mucho cuidado de no dañar la cobertura del techo. Vi entonces [en la cocina] a dos hombres sentados en un escaño. Estaban frente al fuego y me daban la espalda. Llevaban capuchas en la cabeza y no pude verles la cara.

—Este queso está bueno y muy bien hecho —dijo uno de ellos [en ese momento, por tanto, la conversación se había elevado del pan al queso].

—En nuestras montañas se hacen muy buenos quesos —aventura Jean-Pierre Amiel.

—No —responde su interlocutor, algo descortés—. Son mejores en las montañas de Orlu y de Mérens.

Como el tema del queso no podía dar lugar a conversaciones ilimitadas, el otro desconocido del capuchón azul aborda el tema de los «peces». Y lo encadena así:

—Pues los peces que nos habéis servido eran tan buenos como vuestro queso. ¡Peces realmente buenos!

—Sí, efectivamente —prosigue el primer capuchón azul recogiendo la pelota —. Esos peces eran mejores y más frescos que los que habitualmente encuentro en el valle de Ascou y en el valle de Orlu.[518]

—Quien me mandó estos peces hizo una buena acción —interviene Rixende, buena cocinera que ha preparado los distintos alimentos para sus huéspedes de una

noche—. Y también Gaillarde, de Ascou, ha sido muy amable conmigo. Ella me ha preparado el aceite para los peces. Me ha preparado ese aceite en secreto, ¡y con mucho miedo! Estaría muy bien esa mujer, mejor que todas las demás de la aldea, pero le tiene terror a su marido.

—Esa Gaillarde es una mujer valiente —asiente uno de los capuchones azules —; y su marido es un miserable campesino, tiñoso y mojigato.

Rixende, apoyada por su hijo y con cierto apuro, trata de defender al marido de su vecina, al que, sin embargo, minutos antes había calificado de espanto para su esposa: «El marido de Gaillarde es un buen hombre —dice Rixende—; es amable en la conversación. Es un buen vecino: no estropea los sembrados de los demás y tampoco quiere que estropeen los suyos». Un ángel pasa… Para ayudarlo a pasar, beben el vino del ama en copas. De pronto, la conversación se eleva un punto más todavía; aborda los problemas locales de iglesia y de parroquia. Los dos capuchones azules monopolizan desde ese momento la palabra y la orientan suavemente hacia su propaganda.

[Primer capuchón:]

—Estaría muy bien que las gentes de Ascou y de Sorgeat tuvieran una iglesia común. Así no tendrían necesidad de bajar a la iglesia de Ax-les-Thermes.

[Segundo capuchón:]

—No, no estoy de acuerdo. Es mejor que las gentes de Ascou no tengan más iglesia que la de Ax. De otro modo, se aumentarían los gastos. De cualquier forma, los curas de Ax y de cualquier otra parte no instruyen a los habitantes de Ascou como deberían hacerlo. Les hacen comer hierba, como hace un pastor con sus ovejas, cuando las tiene reunidas bajo su cayado.

[Primer capuchón:]

—Los curas instruyen muy poco al pueblo. Ni siquiera la mitad del pueblo (de una aldea) asiste a su sermón y comprende algo de lo que dicen.

Ignoramos lo que se dijo a continuación entre los dos Amiel y los dos capuchones. Raymond Sicre no recuerda más, quince años después; y, de todos modos, abandonó pronto su puesto de observación en el ángulo del tejado… para ir a ocuparse de sus ovejas (II, 367). Sin embargo, he trasladado casi íntegramente es-

tos diálogos de una noche porque ilustran muy bien lo que podía ser tanto en Montaillou como en Ascou una velada campesina. Se alaban los alimentos. Se habla bien de la vecina y, prudentemente, de lo malo de los vecinos. Se alude a la ausencia de un santuario local, y se comienza a criticar con mucho tacto a los curas de la parroquia más próxima. Los dos encapuchados que son huéspedes de la familia Amiel son, como ya se habrá supuesto, misioneros cátaros. Uno de ellos no es otro que el notario Pierre Authié: el tabelión de Ax-les-Thermes conocía admirablemente a las personas, las costumbres y los usos. Él mismo es algo campesino porque guarda o da a guardar su rebaño de bovinos. A este boyero no le cuesta nada mezclarse en una conversación popular y orientarla, más tarde, hacia temas anticlericales. En su mente preludian las confidencias de un sermón cátaro.

Las homilías de este tipo son frecuentes, ceremonias incluidas, en las veladas de Montaillou y en las de los montalioneses en el exilio. La pequeña colonia cátara de Cataluña constituye, en efecto, la metástasis de Montaillou y de Cubières, al otro lado de la vertiente sur de la cadena pirenaica. La vida social campesina y artesana se desarrolla sin cumplidos en esta «colonia» en diversos momentos del día: las comidas o los refrigerios de la mañana y de mediodía, y los banquetes, con doce o quince convidados, pueden dar ocasión a diálogos teñidos de ideología. Por un sí o un no, las gentes descuelgan el jamón y se van al mercado a fin de obtener pescado para alimentar al *perfecto* no carnívoro. Luego, una vez conseguida la buena comida, la mujer escama el pez, los huéspedes se vuelven hacia Bélibaste[519] y elevan una petición: «¡Un discurso! ¡Un buen discurso!». Entonces el *perfecto* no tiene más que referir, dirigiéndose a unos oyentes que escuchan este relato por enésima vez, el mito cátaro de la caída.

A pesar de esta sociabilidad polimorfa, la señora B. Vourzay, en la obra inédita que consagró a nuestros ariegenses en Cataluña, subrayó muy bien la importancia particular que revisten la

cena y la velada como episodio de la formación permanente de los hombres del pueblo. La cena es el episodio más importante, para el que se guardan los mejores trozos. Igual que Cristo, que dejaba el buen vino para el final en las bodas de Caná: «Comimos el más pequeño de nuestros peces —cuenta Arnaud Sicre—, (II, 37) y el herético [Bélibaste] les dijo a Pierre y Guillemette Maury: "Guardad el pez más grande para la cena, cuando Arnaud y Jean Maury, el hijo de Guillemette, así como el otro Pierre Maury, hermano de esta, hayan venido a reunirse con nosotros"».

Otra noche, Jean Maury,[520] hermano del buen pastor, lleva sobre los hombros una oveja muerta —que ha robado—, con vistas a las reuniones de la cena en casa de Guillemette Maury…

Tras la comida nocturna (en el *ostal* de la patrona exmontalionesa) comienza en San Mateo la larga velada de los aparceros junto al fuego: cuando no están guardando el rebaño, asisten a ella los dos hijos mayores de la huéspeda, así como sus amigos y parientes, entre ellos Pierre Maury. Se unen también al grupo de los *perfectos* de paso, los curas de pega con su mujer, y los mendigos pobres, y las cardadoras de lana empleadas por Guillemette en el taller de cardado que ha montado. Los recién venidos traen consigo su vino, a fin de ser bien vistos (II, 24).

En este grupo vespertino de variable volumen la discusión se diversifica. Cuando están en confianza, hablan de herejía, y de otra cosa cuando no se está de humor para ello, o cuando oídos extraños pueden registrar las palabras. Así, durante la velada, desfilan confusamente los recuerdos de los antiguos combatientes del catarismo; las buenas jugarretas gastadas a la Inquisición por tal o cual creyente más listo que los esbirros; los proyectos de asesinato contra un traidor o contra una hija malvada como Jeanne Befayt; más tarde, simplemente, los problemas del matrimonio del hijo, y los de la salud, o los del desembrujamiento del rebaño, etc.[521] La velada dura hasta el momento final en que se cubren las brasas, pero puede prolongarse hasta el canto del gallo

para los más ardientes aficionados al desenfreno parlanchín (III, 208). Sin embargo, los contertulios menos animados, en previsión de que han de levantarse antes de la aurora para volver a ocuparse del rebaño, se han ido a acostar temprano, a razón de dos o tres por litera, en los catres disponibles de la casa.[522]

Por tanto, en Montaillou y en otras aldeas del Aude y del alto Ariège, es en la madriguera donde se capta en vivo la costumbre regional de la velada. En la *domus* de los Belot (I, 319 y *passim*), los Authié, durante sus frecuentes estancias y tránsitos animaron con su soberbia elocuencia más de una velada, allí sentados, en compañía de sus huéspedes, en distintos bancos alrededor del hogar. Veladas risueñas también en casa de los padres de Pierre Maury cuando, rodeados de sus numerosos hijos, celebran las fiestas con ocasión de la Navidad de 1304 o de 1305 (III, 147, 451). En Arques, en casa de Raymond Pierre, en el término audense de la trashumancia montalionesa, Pierre Maury asiste a una gran cena en la cocina de su amo, cena seguida de una velada en la que participa un *perfecto* (III, 122, 124). En casa de los Bélibaste, en Cubières, maese Pierre Girard, procurador del arzobispado de Narbona, acude a sentarse a una cena de ricos labradores, sin cumplidos (III, 139) o, mejor dicho, se sentará con total normalidad, en un mundo donde todos, pequeños y mayores, hablan el mismo dialecto en la misma región étnica; en un mundo en el que la distancia social, repito, es menos considerable que lo que existirá en nuestros días entre el campo y la ciudad. Esta cena de los Bélibaste irá seguida de una velada con un herético. Maese Girard, sin embargo, no huele lo suficientemente a chamusquina para el gusto de sus huéspedes; así que será invitado con discreción a retirarse a su cama al final de la cena.

En Montaillou, las mejores descripciones de una velada campesina son las que nos brinda Jean Maury, hermano del buen pastor.[523] Estos encuentros vespertinos, honrados por la edificante presencia de un *hombre-bueno* —circunstancia que habría

de valerles una investigación inquisitorial—, presentan además rasgos de trivialidad relativa, es decir, típica. No puede decirse que se tirara la casa por la ventana. En 1323, Jean Maury tuvo ocasión de contar dos cenas, seguidas de veladas, que ocurrieron hacia 1307-1308 en su casa, en la aldea de las cruces amarillas. Al primero de estos encuentros asistían el padre y la madre de Jean, sus cuatro hermanos, Pierre, Arnaud, Bernard y Guillaume (todos ellos, igual que Jean, probarían antes o después la cárcel). Asistían, asimismo, las dos hermanas de Jean Maury, Guillemette y Raymonde, destinadas a casarse más tarde, muy jóvenes, una en Laroque d'Olmes, la otra en Montaillou. También se sumaron dos *perfectos*, Philippe de Alayrac y el rosellonés Raymond Faur. Acababan de llegar al principio de la velada (ahí se reconoce el estilo de trabajo de los *hombres-buenos*, cuya propaganda se hace en *petit comité, intra domus*, ante los efectivos de una o dos familias como máximo).

El propio Jean Maury, que por entonces tenía doce años y pastoreaba los corderos de su padre, llegó a la cocina cuando los demás ya estaban allí. Durante la cena, solo los adultos varones de la familia —en otros términos, el padre y su hijo mayor, Guillaume— se sentaron a la mesa junto a los dos *perfectos*. La madre y las hijas se afanaban al servicio de todos. En cuanto a los hijos jóvenes, comían sentados al amor de la lumbre, consumiendo respetuosamente el pan (probablemente bendecido por los heréticos) que el padre de familia hacía que les pasasen de vez en cuando. Se sirvió a los dos *perfectos* una comida más bien mediocre: hogazas de pan y coles con aceite. Después de la cena, los hombres se sentaron en un banco; la madre de familia (ser impuro, por hembra) se instaló en otro banco, a fin de no manchar a los *perfectos*. Los hijos fueron a acostarse temprano, y dejaron a las personas mayores con sus graves debates propios de las veladas (de pasada vemos ahí uno de los defectos de la educación montalionesa, inferior en esto al juvenil e infantil impacto que tendrán

los colegios de jesuitas: en la medida en que procede mediante discusiones durante las veladas, deja de lado a la infancia propiamente dicha; no interesa, como nuestras actuales universidades, más que a los adolescentes ya mayores y, por supuesto, a los adultos; unos y otros están autorizados en adelante a pasar la totalidad de la velada con el dueño y la dueña de la casa y con los invitados del día). Sin embargo, por lo que concierne al comienzo de la velada tras la cena, momento durante el cual Jean Maury estuvo presente antes de ir a acostarse, la conversación fue monopolizada inicialmente por el padre de Jean, y a continuación por el *hombre-bueno* Philippe de Alayrac. Un *perfecto* es siempre un hermano mayor: arenga más que escucha a su auditorio campesino.

El joven Jean Maury se metió pronto en la cama, sin esperar el momento álgido de la velada, pues debía levantarse al alba. Al día siguiente tendría que estar en pie antes del amanecer para llevar a apacentar sus corderos.

Otra velada, siempre en casa de Maury senior en Montaillou, presenta caracteres semejantes a la que acabo de describir (II, 469-471). Tuvo lugar durante el mes de enero, muy nivoso ese año. Los protagonistas apenas difieren: de nuevo tenemos de paso a Philippe de Alayrac y a nuestro Jean Maury, como de costumbre convertido en guardián habitual de sus corderos. La segregación del espacio se repite de modo idéntico: el *perfecto* Philippe, Maury padre y Maury hijo mayor, así como el vecino Guillaume Belot, que ha guiado al herético a través de la nieve hasta la casa, cenan a la mesa. Al mismo tiempo, los hijos jóvenes, la madre y las hijas comen y se calientan al amor de la lumbre. Los trozos de pan, bendecidos por los cuidados de Philippe, circulan desde la mesa hasta los jóvenes instalados junto al hogar.

Estas veladas al amor de la lumbre, con su benigna segregación masculino-femenina, y adulto-juvenil, son moneda corriente en Montaillou.[524] No plantean ningún problema físico

de iluminación, puesto que el hogar les dispensa su luz. Solo las demás habitaciones, situadas fuera de la cocina, necesitan eventualmente, para una heretización nocturna, los rayos de la luna, de la antorcha o de la candela (I, 436-437). En cuanto a la calefacción, apenas llega más que a la habitación central: el fuego de la cocina se encarga, hasta Pentecostés llegado el caso, de calentar a los veladores más charlatanes (III, 99).

Del fuego al vino no hay más que un paso, salvado rápidamente, al menos en estas aldeas de montaña que no están demasiado lejos de los viñedos de la baja región. Desde este punto de vista, Montaillou representa un caso límite: la aldea está situada a gran altitud, y quienes la habitan son bebedores de agua. Sin embargo, conocen el sabor del vino gracias a su tabernera Fabrisse Rives. Así pues, no faltan las copas en la velada.[525] Se bebe en la mesa, pero sin exceso, en las grandes ocasiones: para un montalionés, no se trata de beber su «kilo de tinto» todos los días, ración que, por el contrario, desde el Renacimiento, no tendrá nada de excepcional entre los campesinos de las zonas vinícolas de la baja región. De todas formas, el vino es una bebida más bien varonil: las mujeres, y sobre todo las muchachas, se andan con remilgos para beber de la jarra.[526] Por lo demás, con frecuencia ni siquiera se lo ofrecen… En la ciudad, sin embargo, y en la diáspora catalana, entre las regiones provistas de viñedos, las cosas son más fáciles, y por regla general entre hombres se va de buena gana a la taberna del lugar para comprar un cuartillo y para «acarrear vino» (II, 29, 33) cuando se trata de hablar con un amigo o de celebrar la amistad. Las veladas montañesas nunca degeneran, sin embargo, en borracheras: no estamos en Normandía. Ni en Flandes. Los pocos casos de ebriedad señalados por nuestro registro son individuales, urbanos. O simplemente fingidos.[527]

El vino solo es accesorio; esencialmente, la velada celebra un culto del Verbo. Y además, en la velada no habla quien quiere.

Los campesinos del Ariège de esa época tienen en la más alta estima el sentimiento de la elocuencia meridional; la aprecian más como conocedores de lo que la practican como actores. Cuando la gente que hace corro en torno al fuego exclama «¡Un discurso! ¡Un buen discurso!» (II, 33; III, 180), Bélibaste está siempre allí, al menos en Cataluña, para meter baza cuando quiere, o para explicar tal o cual mito. Y, sin embargo, Pierre Maury observa, no sin maldad, que este hombre santo no es más que un orador muy mediocre al lado de Pierre y de Jacques Authié. «Oír predicar a los señores Pierre y Jacques Authié, ¡eso sí que era una gloria! —dice el pastor—.[528] Pero el señor de Morella [Bélibaste], ese no sabe predicar». Pierre Maury les concede, por tanto, la palma de la elocuencia a los Authié en las veladas de las *domus*. Sitúa detrás de ellos, a mucha distancia, a Guillaume Bélibaste, en segunda fila. Y por fin se sitúa él mismo con su modestia habitual en el último lugar, y al margen, en definitiva. Tras una buena cena a base de pescado, Guillemette Maury y sus invitados, a falta de *perfecto* que tome la palabra, a veces se vuelven hacia el pastor de Montaillou y le dicen con calor: «¡Vamos, Pierre, un discurso, un buen discurso!» (III, 180). Pero Maury no deja nunca de excusarse, pues no se considera ungido por el ministerio de la Frase: «Ya sabéis que no soy orador. No conozco esos hermosos sermones», dice a guisa de arenga.

La acción cultural en profundidad, ejercida sobre pequeños grupos, familiares o no, que comprenden de cinco a doce personas, no es privilegio de los medios artesanales y campesinos. También en el campo los curas aprovechan sus propias veladas entre eclesiásticos para arbitrar severas batallas de ideas. En casa de Amiel de Rives, coadjutor perpetuo de Junac, los laicos y los párrocos de diversas aldeas se reúnen para pasar la velada al amor de la lumbre, y hablan de lo divino y lo humano. Llegado el caso, llegan a debatir las tesis contenidas en un libro de «homilías» relativo a la resurrección de los cuerpos. Entre curas se discute a

favor o en contra de la supervivencia carnal después del Juicio. Alazaïs, sirvienta del cura de Junac, asiste sin cumplidos a estas justas verbales: en la velada, las distancias sociales entre amo y criado son bastante reducidas, sea cual sea la, por otro lado innegable, distancia de los respectivos estatus económicos y sociales: [529] no olvidemos que estamos en un mundo en que una sola pieza sirve de cocina, comedor, salón y sala de velada.

16
ESTRUCTURAS SOCIALES: MUJERES, HOMBRES, JÓVENES

El *ostal* (casa o *domus*) representa por entero, y no solamente gracias a las veladas, la célula capital de la sociabilidad tanto como de la transmisión cultural. Sin embargo, transcendiendo la casa, aparecen otras sociabilidades. Activas y más globales. Conciernen en primer lugar a las mitades femenina y masculina de la población aldeana, en cuya intersección se ubica cada domus.

Mujeres. Por supuesto, no están organizadas como tales (ni siquiera en el plano muy particular de la organización femenina-conventual. No encuentro medio-monjas, monjas o campaneras más que en la zona baja de la región de Aillon, en Tarascon, en la confluencia del Ariège y el Vicdessos. Brune de Montels y Marie, ambas monjas de esa zona, están vinculadas a la iglesia de la Virgen de Savart. Buenas mujeres, acogen a los curas y a los llamados curas de paso y les ofrecen las especialidades gastronómicas del Sabarthès. Son duras con los campesinos que fueron excomulgados por huelga de diezmo: les cierran la puerta del santuario de la Virgen. No puede decirse que este par de complacientes campaneras constituyan, ellas solas, un «convento»).[530]

Real o aparente, la carencia «sociofemenina» será de larga duración: incluso en las aldeas provenzales de los siglos XVIII y XIX, donde abundaron los dormitorios de tropa, los clubs y los cafés, la vascularización del tejido social se hará para uso casi exclusivo del sexo fuerte. Las mujeres, si es que puedo decirlo, permanecerán «en la naturaleza» o al menos en lo informal, si bien ese «informal» no es sinónimo de aislamiento puro. En el alto Ariège del siglo XIV existe, en la aldea considerada en sí misma, un vago

sentimiento de comunidad femenina, ocasionalmente matizada de antimasculinismo: «Gaillarde d'Ascou sería la mejor y más valiente de las mujeres de esta aldea —dice Rixende Amiel, de Ascou— si no tuviera tanto miedo a su marido» (II, 366-367). Más importantes, sin embargo, que esta impresión difusa de pertenencia comunal, son los nudos de amistad que en el interior mismo del conjunto aldeano unen entre sí a algunos pequeños grupos de mujeres influyentes: ya he anotado la gran intimidad o «familiaridad» campesina que existe en Montaillou entre las tres matriarcas, de derecho o de hecho, que son Mengarde Clergue, Guillemette «Belote» y *Na Roqua* (I, 326, 328). Representativas del grupo superior y dirigente en la aldea, estas damas de clase acomodada se hacen visitas recíprocas, toman el sol juntas, sentadas junto a la puerta de la bodega de la *domus* Clergue y envían paquetes a cualquiera de las tres que se encuentre momentáneamente bajo los cerrojos de la Inquisición (I, 229). Militantes, y sin embargo amigas, forman el núcleo más duro del albigeísmo femenino en Montaillou. En cuanto a las demás mujeres influidas por la heterodoxia (conocemos hasta una decena en total), lo han sido en la aldea al término de un proceso de continuismo sociológico que les ha hecho ceder, atrapadas, sin grandes creencias personales, por las «afectuosas solicitaciones» de sus parientes o de las *domus* amigas, ya ganadas estas por el contagio herético.[531]

Sin embargo, el susodicho trío no fue el único que formó un ardiente grupo de amigas heréticas en Montaillou: un cuarteto análogo, aunque menos constante quizá en sus convicciones, es el de Gauzia Clergue, Guillemette «Maurine», Guillemette «Benete» y Sybille Fort. Son mujeres de agricultores propietarios de Montaillou, representativas de la clase «media» y «media-baja» que forma la armazón de la aldea, y son muy amigas entre sí.[532] Este segundo grupo de mujeres se mostrará, por lo demás, mucho menos firme en sus convicciones heterodoxas que las tres matriarcas. A los lazos de amistad cabe sumar también los de la

conmaternidad: la *banda* de comadres de la aldea ya era un hecho del siglo XIV.[533]

Estas redes femeninas, diversas, informales, preexistían a la empresa de las misiones cátaras, que las utilizarán profusamente: Pierre Authié, por ejemplo, cuenta para fines que él considera útiles con una red de *amigas* y de simpatizantes en el alto Ariège. Entre ellas, Sybille Pierre denuncia (en una lista no limitativa) a una mujer casada y a una soltera de Ax-les-Thermes (II, 425). Guillaume Authié, por su parte, se especializa en predicaciones clandestinas organizadas por este o aquel grupo de mujeres, en Montaillou y Junac (I, 477; III, 68-69, 273).

La sociabilidad femenina trasciende las clases sociales, sobre todo en las parroquias rústicas. So pena de aislamiento completo, la castellana se ve obligada a tratar con las mujeres del lugar, y poco tiene que hacer para forzarse a ello. En Dalou, Béatrice de Planissoles, excastellana de nuestra aldea de las cruces amarillas, tiene por lo menos cinco amigas familiares, «a las que puede confiar sus secretos».[534] Al parecer, casi todas son casadas, campesinas, plebeyas, es decir, simples sirvientas (las sirvientas, que pueden acostarse en la habitación de su dueña, son confidentes de los amores de esta: medio dueñas, medio celestinas, saben en más de un caso lo que el marido debe ignorar. Revelan de buena gala los secretos de la casa que las emplea a tal o cual persona a quien aprecian; son uno de los pilares del sistema de información y uno de los canales de la transmisión cultural descendente en la aldea).[535]

Cuando vivía en Montaillou y en Prades, Béatrice no dudaba en realizar desplazamientos bastante largos, hasta Caussou y Junac; visitaba a su hermana, recién levantada del parto y también se reunía con Raymonde de Luzenac, que «la estrechaba contra su corazón o bien la besaba porque era de su parentela» (I, 237-238). Pero, sin salir de Montaillou, el círculo de las relaciones de Béatrice se extendía también a las campesinas más ordina-

rias: la excastellana pasaba buenos ratos al amor de la lumbre en tal o cual *ostal* rústico, con Raymonde Maury y Alazaïs Azéma, y estas le contaban los chismes, cátaros o no, que circulaban por la región (I, 234-237, 308). Al término de tales charlas, con frecuencia heréticas, la hermosa dama quedaba estremecida por las palabras de las campesinas, —como suele sucederles a las élites ante los argumentos procedentes de las clases bajas— y donaba un saco de harina para los hombres-buenos.

Los ariegenses nobles están acostumbrados a estas relaciones femeninas, tanto en la ciudad y en medios católicos, como en el campo y en medios cátaros (III, 26): en Pamiers, la mujer del señor Guillaume de Voisins asiste a misa en la iglesia de San Juan Mártir en compañía de otras mujeres que forman parte de su sociedad, y que son compañeras suyas o acompañantes asociadas. De aldea a aldea también existen circuitos específicos de patronazgo afectuoso entre *señoresas* y campesinas. La revendedora Alazaïs Azéma, de Montaillou, compra quesos a Rixende Palharès, quesera de Luzenac y amante de un noble con pocos recursos del lugar.[536] Muy poco después, conoce a otra clienta de Rixende. Se trata de la noble señora Raymonde de Luzenac, ya citada, que ostenta el señorío del lugar; cuando esta se ve con Alazaïs, la abraza y la besa en nombre de su común cariño por el hijo de la revendedora, que se ha adentrado en la vía de la perfección herética (I, 313; I, 300).

En diversos terrenos de acción y en ciertos lugares, la sociabilidad femenina, campesina sobre todo, se expande, si bien hay quien la califica demasiado a la ligera de cháchara. El comercio de quesos, por ejemplo, permite a las damas modestas de las montañas transmitirse las informaciones esenciales. Rixende Palharès, de Luzenac, participa en el negocio del queso y también es mensajera profesional; viaja sin tregua de Limoux a Lordat, y de Ax-les-Thermes a Tarascon. De sus excursiones trae toda clase de ideas, no siempre ortodoxas. El mismo comporta-

miento se da en Alazaïs Azéma, viuda, ganadera de puercos y revendedora de quesos en Montaillou.

> Cierto día —cuenta esta— iba yo a Sorgeat para comprar quesos, y vi sentada a la puerta de su casa a Gaillarde, la mujer de Raymond Escaunier. Como la tal Gaillarde era prima mía, me senté a su lado. Y ella me dijo:
>
> —Prima, ¿sabéis que los Authié han vuelto?
>
> Y yo le respondí:
>
> —Pero ¿a dónde se habían marchado?
>
> —A Lombardía —me dijo ella—. Han gastado todos sus bienes y se han hecho heréticos.
>
> —Y ¿cómo son esos heréticos? —le pregunté yo.
>
> —Son buenos y hombres santos.
>
> —Santo nombre del Señor —concluí—, quizá sea algo bueno.
>
> Y me fui (I, 318).

Como se adivinará, la noticia del regreso de los Authié no iba a tardar mucho en dar la vuelta a la región de Aillon al mismo ritmo de la reventa de los quesos de Alazaïs. El «teléfono árabe» no es una invención del siglo XX.

Existe otro lugar de encuentros y diálogos preponderantemente femenino: el molino. Las mujeres, tal como suele establecer la división del trabajo en el alto Ariège, son las encargadas de llevar el trigo al molino, a lomos de una mula, y llevarlo después a casa en forma de harina.[537] En 1319, en Ax-les-Thermes, una multitud de habitantes de los alrededores se dirige al molino local, que depende del señorío del condado de Foix (I, 151-153). Un solo hombre, el molinero Guillaume Caussou, hace frente a este gineceo de portadoras de grano. Tiene que habérselas con un adversario terrible. En este grupo de gran mayoría femenina se discute de firme. Un tal Valentin Barra, de Ax, emparentado con la nobleza procátara del lugar, acaba de ser asesinado. De pronto, los clamores de origen sobrenatural son tan ruidosos por la noche, en el cementerio local donde reposa Barra, que los curas del lugar no se atreven siquiera a quedarse en su iglesia a dor-

mir. Una mujer, Jaquette d'En Carot, aprovecha la discusión que se organiza sobre este tema entre las clientas del molinero para negar ante todas aquellas damas la resurrección de los cuerpos. «*Sancta Maria* —dice—, después de nuestra muerte, ¡conocer a nuestro padre y a nuestra madre! [...] ¡Volver de la muerte a la vida! [...] ¡Resucitar con los mismos huesos y en la misma carne que tenemos ahora! ¡Vamos!». Y sobre la fina flor de la harina que acaba de retirar del cedazo, Jaquette jura que ella no cree ni una palabra de la resurrección de los cuerpos. Terror del molinero: declara que la resurrección es a todas luces cierta, «porque los Hermanos menores y los curas la han encontrado escrita en los libros y en los pergaminos». Y acto seguido, Guillaume Caussou, incapaz de hacerles frente, abandona a Jaquette, así como a la tropa femenina, y se vuelve a su molienda. Una pobre niñita de doce años,[538] criada de cura —que se hallaba presente aquel día entre las mujeres del molino—, terminará denunciando a Jaquette d'En Carot como blasfema y deslenguada.

He aquí otra actividad específicamente femenina, propicia para el intercambio de ideas: el ir a por agua. Cántaro a la cabeza, el agua se toma generalmente de una fuente, situada a alguna distancia de la aldea.

> Hace quince años —cuenta Raymonde Marty, de Montaillou—, yo volvía de buscar agua en compañía de Guillemette Argelliers, de Montaillou. Y Guillemette me dijo:
>
> —¿Has visto a los *hombres-buenos* (dicho en otros términos, a los heréticos) en la casa de tu padre?
>
> —Sí —respondí yo.
>
> —Estos *hombres-buenos* —me dijo entonces Guillemette— son buenos cristianos. Siguen la fe romana que siguieron los apóstoles Pedro, Pablo y Juan, etc. (III, 103).

La sociabilidad femenina se despliega en muchos otros lugares: en la cocina a la hora de las vísperas, antes de que los hombres vuelvan del trabajo; en la cama, a razón de tres por cama,

campesinas y dama noble;[539] con ocasión del despiojamiento mutuo;[540] en la plaza de la aldea[541] (más ligada esta, sin embargo, a la sociabilidad política y masculina); alrededor de los cadáveres que, aseados, velados, enterrados, comentados, se convierten por un momento, desde la agonía a la inhumación, en cosa de mujeres, como lo habían sido en vida, durante su infancia; o simplemente en el trato mutuo de todos los días. Entre mujeres, de *domus* a *domus*, y de hogar pobre a hogar menos pobre, se prestan el cedazo y la utilización del horno; hilan la lana juntas; charlan… Véase desde este punto de vista el comportamiento de Alazaïs Rives y de Brune Pourcel, en Montaillou.[542]

Borborigmo gigante, el rumor femenino asciende de cada aldea. Pone en tela de juicio, entre otros muchos hechos, la herejía de fulano, o los asuntos de cama de zutana.[543] Para apreciar estos rumores y estos *parloteos* en su justo peso, que no es despreciable, hay que subrayar ante todo que las campesinas de esa época no son por regla general ni más ni menos instruidas que sus compañeros masculinos. Las discriminaciones de larga duración que introducirá más tarde la escuela parroquial, reservada preferentemente a los muchachos, no existen y, en la práctica cuando menos, no se dan. En consecuencia, el discurso femenino durante este periodo está tan cargado de sentido y de gravedad como el discurso masculino, porque el primero aún no está desvalorizado por la escolarización, que magnificará al segundo. En esa época, la inferioridad de las mujeres es indudable, pero está ligada a su debilidad física o a su especialización en trabajos que están considerados inferiores (cocina, jardín, ir por agua, maternidad, puericultura). Así pues, el verbo femenino no tiene menos alcance que su contrapartida masculina.

A mediodía, ese verbo goza en la aldea de una especie de monopolio: cuando Guillemette Clergue va a casa de sus padres para coger la mula e ir a Tarascon por trigo con que paliar la carestía, encuentra la puerta cerrada. Es muy normal: los hombres es-

tán en el campo con la mula para recoger las nabas; en cambio, las mujeres (o dicho en otros términos, las vecinas) están presentes, en pequeña muchedumbre vecinal y chillona, en la calle y en el umbral de sus puertas (I, 340). A veces, sin embargo, pasa un hombre solo, les dice algunas palabras burlonas o alguna bellaquería a las damas presentes, o incluso se cree en el deber de subírseles encima, «por jugar». De ahí el espanto más o menos simulado de las víctimas que, por lo general, son mujeres casadas: «¡Obras mal!», protesta una de ellas; «¡No peor que el obispo de Pamiers!», responde el seudosátiro, orgulloso de su hazaña (II, 368; II, 258).

Densa y diurna, la sociabilidad femenina también es repetitiva, es decir, cotidiana: «En Montaillou —cuenta Alazaïs Fauré—, Guillemette "Benete", Guillemette Argelliers, Gauzia "Belote" y Mengarde, la madre del cura, frecuentaban casi todos los días la casa [herética] de Raymond Belot» (I, 416).

Las campesinas occitanas experimentan entre sí una irreprimible necesidad de tomar y dar la palabra. En cierta medida, para ellas es como arrebatarles a los hombres algunos fragmentos de poder y de riqueza:[544] con este fin, las más audaces no dudarán en exhortar a las más timoratas, que por lo demás hacen lo que les da la gana… y permanecen sometidas a sus esposos.

> Hace catorce años —cuenta Raymonde Marty, montalionesa—,[545] me dirigía a casa de mi cuñado Bernard Marty, de Montaillou.[546] A la puerta de esa casa encontré sentadas a Guillemette «Benete» y Alazaïs Rives [la mujer de Bernard Rives]. Me dijeron:
>
> —Sobrina, siéntate con nosotras un ratito.
>
> Pero yo me quedé de pie. Y esas mujeres me amonestaron:
>
> —Deberíais dar limosna a los heréticos. No hacerles regalos (mientras tengáis en vuestras manos los bienes de este mundo, dicho de otro modo, la lana y las demás riquezas que pertenecen a vuestro marido) es obrar mal. Porque los heréticos son hombres buenos.
>
> —Los heréticos no probarán mis bienes —les respondí yo a aquellas dos mujeres […]
>
> —¡Eres mala! ¡Eres fría! —me dijeron ellas.

Pero yo les volví la espalda.

La sociabilidad femenina como tal no apunta, sin embargo, más que de forma marginal a recuperar los poderes y los bienes; en cualquier hipótesis, unos y otros están destinados a permanecer, por lo que se refiere a lo esencial, en manos de los hombres y especialmente de los maridos. Se sitúa en el nivel de la información y de la comunicación, más que en el del poder propiamente dicho: «[…] la cháchara de las damas es soberana… —escribía Louis-Ferdinand Céline[547]—, los hombres hacen chapuzas con las leyes, las damas solo se ocupan de las cosas serias: ¡de la Opinión! […] ¿no las tienes a tu favor? Pega un salto y tírate al agua… ¿que tus damas son débiles mentales, idiotas hasta rebuznar?… ¡tanto mejor! Cuanto más cortas, más zopencas, más rematadamente gilís sean, ¡más soberanas son!». La observación del autor de *Viaje al fin de la noche* es evidentemente superficial, injusta y odiosamente antifemenina. Lo cual no obsta para que también en Montaillou pueda darse una distinción que no carece de relaciones con la que considera Céline el grosero. Digamos que, en la aldea de las cruces amarillas, los hombres ostentan las estructuras esenciales del poder, mientras que las mujeres se encargan, en su sociabilidad, de una buena parte de los servicios de información. La curiosidad de las montalionesas respecto a los varones constituye desde este punto de vista un hecho esencial. ¿Pago justo? En cualquier caso merecerían pasar a la leyenda.

En la época en que yo vivía en la casa de Raymond Belot y sus hermanos —cuenta Raymonde Testanière—,[548] los Belot construyeron un *solier* nuevo (un piso) encima de su cocina […] Yo sospechaba que los heréticos habían venido a dormir a ese *solier*. Por eso un día, hacia la hora de vísperas, después de haber ido a por agua, como oía hablar en voz baja en el *solier*, dejé a los hermanos Bernard y Raymond Belot, y a su madre Guillemette, que se calentaban al fuego en la cocina. Salí al patio de la casa; en este patio había, en efecto, un montón de estiércol muy grande desde lo alto del cual se podía ver a través de una rendija del muro lo que pasaba en el *solier*. Trepé al montón de estiércol, y por la rendija inspeccioné con la mirada el citado *solier*, y vi en un rincón del cuarto a Guillaume Belot, a

Bernard Clergue, así como al herético Guillaume Authié, que hablaban en voz baja. De golpe, apareció abajo Guillaume Clergue. Sentí miedo. Bajé de mi montón de estiércol.

—¿Qué buscabas en el patio? —me preguntó el tal Guillaume.

—Buscaba el rodete que me sirve para poner el cántaro de agua sobre la cabeza —le respondí yo.

—Vete, vuelve a tu casa. Ya es hora —concluyó Guillaume.

No terminaríamos nunca de proporcionar ejemplos de esta curiosidad activa y ambulante que caracteriza al «sexo débil» en la región de Aillon. En Prades, Raymonde Capblanch cuenta a quien quiera oírla —y sobre todo a Emersende Garsin—: «En Prades, por el agujero de una puerta vi a Pierre o a Guillaume Authié heretizar a un enfermo» (I, 278). Los parloteos de Raymonde, orgullosa de esa hazaña, son tales que temen que algún día la Inquisición venga a destruir el *ostal* de su padre y de su madre. Asimismo, en Montaillou, Guillemette Clergue, al pasar por la calle con el cántaro de agua en la cabeza, ve a dos hombres vestidos de verde en la casa de los Belot. Retrocede para verlos mejor. De pronto, se ocultan: heréticos, por supuesto (I, 347). Alazaïs Azéma es todavía menos escrupulosa: entra sin hacer ruido en la casa de los Belot —otra vez ellos— para espiar a un *hombre-bueno* (I, 311). Los chillidos de Guillemette «Belote», alertada, nada pueden hacer. En Prades nuevamente (II, 149), Mengarde Savignan y Alazaïs Romieu son enviadas sin contemplaciones a la cama —la misma cama para las dos— por Gaillarde Authié, mujer del *perfecto* Guillaume Authié: esta, en efecto, quiere rodear de la máxima discreción la ceremonia nocturna durante la cual el *hombre-bueno* Guillaume debe heretizar a Arnaud Savignan, suegro de Mengarde, gravemente enfermo. Pero Mengarde, redomada soplona roída por la curiosidad, deja deliberadamente abierta la puerta que separa su habitación de la cocina en que muere el viejo Savignan. Y de este modo, con el ojo en la rendija de la puerta puede seguir en directo todos los detalles y avatares de la heretización, vagamente iluminada por el

resplandor de las brasas del fuego de la cocina, cubierto de cenizas. Por último, en Montaillou, los dos clanes femeninos —comadres papistas y comadres cátaras— se espían mutuamente y aguzan el oído para captar el cuchicheo de las de enfrente durante los funerales de Guillemette «Belote» (I, 462).

En el alto Ariège, la curiosidad, a veces malsana, de tal o cual hombre resulta indiscutible. Pero no es nada comparada con la de las mujeres, que constituye una de las estructuras de la occitanidad del segundo sexo. En nuestra época será preciso el advenimiento de civilizaciones más burguesas, apasionadamente enamoradas de la vida privada, para que este espionaje femenil disminuya o cuando menos suscite mayor rechazo.

Espionaje activo, en definitiva. Pero también ansia de preguntar. Curiosas, las mujeres de Montaillou, sobre todo las jóvenes, proceden entre sí mediante un fuego graneado de preguntas. El carácter repetitivo de las demandas, en última instancia puede llegar a resultar molesto, es decir, pueril. Véanse las preguntas de Raymonde Guilhou a Raymonde Lizier durante sus viajes a por agua, en la época de la siega en Montaillou:

> —¿Y qué habéis hecho por Guillemette Belot?
> —¿Y cómo son esos hombres honrados [los *hombres-buenos*]?
> —¿Y cómo pueden ser benditos los hombres? (II, 222-223).

Y también de una despiojadora (Raymonde Guilhou) a una despiojada (Mengarde Clergue): «¿Sabéis lo que me dijo el otro día Raymonde Lizier? (Respuesta: "¿Qué te dijo?") [...] ¿Y cómo son esos hombres honrados? [...] ¿Y cómo puede ser así? [...] ¿No se salvan mejor los hombres por medio de las manos de los curas, que sostienen el cuerpo de Cristo, que por medio de los *hombres-buenos*? [...]» (II, 223).

Por lo que se refiere a Guillemette Clergue, en sus relaciones con su cuñada Alazaïs Roussel y con la pareja de los Tavernier,

emplea igual que sus interlocutores las mismas técnicas interrogatorias: «¿Qué pasa, te ha pegado tu marido? [...] ¿Y adónde va mi tío [Prades Tavernier]? [...] ¿Y dónde dormirá esta noche? [...] ¿Y dónde está maese Prades Tavernier? [...] ¿Y por qué vuestra madre Alazaïs no viene? [...] ¿Y por qué Prades Tavernier no sigue tejiendo?» (I, 337-339).

El cuestionario puede empezar a ras del suelo, con preguntas prosaicas, para continuar ascendiendo hasta los grandes problemas de la filosofía y de la religión. Véase de nuevo a Guillemette Clergue, que está segando con su madre, ametrallándola a preguntas al tiempo que cortan la *mies*:

> —¿Y dónde está mi hermano Pons? (Respuesta: «Se ha marchado con el tío Prades Tavernier»).
>
> —¿Y qué hace nuestro tío Prades Tavernier con la señora Stéfanie de Chateauverdun? ¿Por qué ha abandonado su casa y su oficio, y ha vendido sus bienes? (Respuesta: «Él y Stéphanie se han marchado a Barcelona»).
>
> —¿Y qué quieren hacer en Barcelona Prades y Stéphanie? (Respuesta: «Van a ver a los *hombres-buenos*, a las buenas gentes»).
>
> —¿Y quiénes son esas buenas gentes? (Respuesta: «No tocan ni mujer ni carne; los llaman heréticos»).
>
> —¿Y cómo pueden ser *hombres-buenos* si les llaman heréticos? (Respuesta de la madre Alazaïs Rives: «Eres una tonta y una ignorante. Son *hombres-buenos* porque envían las almas de las gentes al Paraíso»).
>
> —¿Y cómo pueden los heréticos mandar las almas al Paraíso, mientras que los curas escuchan las confesiones y tienen el cuerpo del Señor para que, según se dice, se salven las almas? (Respuesta final de la madre, desalentada: «Está claro que eres joven e ignorante»). (I, 334-335).

El diálogo cesa de pronto y las dos mujeres vuelven a segar trigo en el campo familiar, en el lugar llamado Alacot, en el territorio de Montaillou, debajo del hábitat.

Más allá de las curiosidades o de las sociabilidades del segundo sexo,[549] ¿existe en Montaillou, y más generalmente en el alto Ariège rural y montañés, un sistema de valores específicamente femenino? Planteada en términos tan ambiciosos, la pregunta evidentemente no admite una respuesta clara. Sin embargo, exis-

ten ciertos indicios que se orientan hacia un aserto positivo. Sabemos que las montalionesas, a pesar de algunas notables excepciones, fueron en conjunto más objetos que sujetos de la propaganda cátara.[550] La mayoría de ellas —a diferencia de los varones de la aldea— vivieron la herejía como una entidad que en ellas no brotaba de su adhesión o conversión entusiasta. Aceptaban el catarismo vagamente, como un don venido del cielo o del exterior, porque sus maridos, padres, hermanos, amantes, amigos, patronos, primos o vecinos las habían comprometido, atrapado a veces, hasta hacerlas caer en tal o cual ceremonia local del albigeísmo. Muy a menudo, dejando a un lado los casos especiales de las matriarcas que ya he mencionado, las montalionesas se convierten por poco tiempo, y con reservas mentales, al nuevo credo, y excluyen la perspectiva de ir, llegado el caso, hasta la hoguera en aras de esa conversión. De hecho, se sentían disconformes con la nueva identidad herética en la que se las encorsetaba desde el exterior. Esta disconformidad coriácea es sentida, si hemos de creer a los testimonios femeninos, como procedente del *corazón*: curioso órgano, amasado en este caso con pensamientos tradicionales e irreductible afectividad. La pobre bastarda Brune Pourcel, por ejemplo, se deja convencer momentáneamente por los argumentos de Alazaïs Rives, que de buenas a primeras le proclama que los *hombres-buenos* pueden salvar las almas aun hallándose en la clandestinidad (I, 383). Pero pronto la moza Pourcel, cuya mentalidad folclórica permanece ajena a las elaboraciones del albigeísmo, no tarda en recobrarse: «Antes de salir del patio de la casa de Alazaïs —relata—, volví a mi juicio, y le dije a mi interlocutora: "Y entonces, esos *hombres-buenos* que van ocultándose, ¿cómo pueden salvar las almas realmente?"».

De igual modo, en una escala superior, Béatrice de Planissoles sufre el asedio de la propaganda heterodoxa, que pretende obligarla a tener un encuentro con los *hombres-buenos*. Sin embargo, termina negándose con firmeza: «No, no he visto a los *hombres-*

buenos, y no consigo encontrar en mi corazón razones que me empujen a verlos».[551]

Ya se trate de espiar a sus vecinos varones o de permanecer fieles a las creencias de antaño, las mujeres de Montaillou se sienten, por tanto, más a menudo de lo que quisieran, emocionalmente implicadas: es su corazón el que prevalece. La amistad femenina no es esencial ni mutuamente competitiva. Se orienta más en sí «hacia la armonía e incluso hacia el narcisismo». Se denomina complicidad.[552]

La sociabilidad masculina es más global que su homóloga femenina. También es más importante políticamente, en el plano de la aldea considerada en bloque. Puede manifestarse, como hemos visto, durante la velada: el catarismo, alérgico a la impureza de las mujeres, refuerza con ello la antigua tendencia que sitúa a los hombres aparte, sentados a la mesa, o en un banco al calor del hogar, mientras que las mujeres permanecen segregadas en cuclillas junto al lar.[553] Por otra parte, los hombres se reúnen durante el trabajo del campo, en particular durante la estación del laboreo y de las cosechas (I, 400 y *passim*). Finalmente, pueden tener su propia sociabilidad, lúdica o cantora: en Prades d'Aillon, justo al lado de Montaillou, siete u ocho aldeanos, todos hombres, van regularmente a casa de Pierre Michel, también llamado *Le Rouge*, para jugar allí a los dados y al ajedrez. Estos hombres están consagrados a su partida: de creer a Raymonde de Pujols (hija de Michel), «no se molestan siquiera en visitar al *perfecto* Prades Tavernier, que se oculta en la bodega de mi padre» (II, 401). Se trata de juegos de sociedad practicados en la velada, pero en la velada de los varones. Por otra parte, las reuniones de hombres son «musitadas» más de una vez: la flauta forma parte obligatoria del ajuar de pastores, grandes y chicos (de un pastor arruinado se dice en Montaillou que «no posee siquiera una flauta» [II, 182]). En los ágapes entre hombres brota de buena gana la cancioncilla: a la gran cena, estrictamente masculina, en casa de Hugues de

Sournia, asisten, el día de la Asunción, ocho personajes; uno de ellos es un Hermano mendicante que se sitúa en una esquina de la mesa por caridad (II, 123). Antes de la comida le piden a este muchacho que cante el avemaría, pero tal demanda procede de una preocupación más estética que piadosa: cuando el *frater* le da una intención religiosa a su canción, los invitados lo regañan. Igualmente en Pamiers, en el coro de la iglesia (¿reservado a los hombres?) se canturrea a media voz la *cobla* del trovador Pierre Cardenal contra los clérigos (III, 328).

Sin embargo, resulta más significativa la sociabilidad cuasi municipal que agrupa a los elementos masculinos de una localidad en la calle y, sobre todo, en la plaza de la aldea, bajo el olmo común, por ejemplo, con ocasión del domingo. Es la eterna *agora*, cristianizada por la misa, de las colectividades mediterráneas: en ellas se habla de mujeres y sobre todo de religión. «Aquel año —cuenta Guillaume Austatz, el baile-campesino de Ornolac, en 1320—, después de que hubieran quemado cerca de Pamiers al herético Raymond de la Côte,[554] seis hombres de Ornolac, cierto domingo, estaban en la plaza de esa aldea, junto al olmo; hablaban de la quema del herético. Yo llegué entonces, y les dije: " Yo os diría lo siguiente: ese hombre al que han quemado era un buen cura [...]"».

Otra vez,[555] de nuevo en Ornolac, siete hombres (de los cuales cuatro o cinco se hallaban ya en el debate anterior) se reúnen en la misma plaza. Ahora la discusión gira en torno a la suerte de las almas después de la muerte; y sobre las respetables dimensiones que debe de tener el Paraíso para poder acoger las almas de las innumerables personas que mueren cada día. (Quizá estemos en periodo de epidemia). El baile Guillaume Austatz, él otra vez, se suma la multitud de los *discutidores*... y tranquiliza a todo el mundo. Informa a siete oyentes varones de que el Paraíso es más grande que una casa amplísima que se extendiera desde Toulouse

hasta el puerto pirenaico de Merens: por tanto, no hay que temer ninguna crisis de alojamiento en un futuro próximo.

En 1323, en Bédeillac, el cura de la aldea, Bernard Jean, esboza una pequeña escena de reunión de hombres: «Aquel año —cuenta—, un día de fiesta, el domingo antes de San Juan, creo, después del almuerzo, entre nona y vísperas, yo y Arnaud de Bédeillac y otros hombres de la aldea, de entre los cuales solo me acuerdo de tres nombres [los nombres van a continuación], estábamos bajo el olmo que está cerca del cementerio de la iglesia de Bédeillac. Yo era el único sentado, los otros estaban de pie. Hablábamos de la cosecha del trigo. «Hemos pasado mucho miedo por ella [dice un hombre], pero gracias a Dios ha sido buena» (III, 51).

Uno de los participantes, Arnaud de Bédeillac, responde entonces que no es Dios quien vela por el grano, sino la naturaleza completamente sola la que produce las cosechas. Gritos del cura, desalentado. Cara torva de Arnaud que, ante el escándalo que acaba de organizar, termina por abandonar el mitin de puntillas…

En Bédeillac son frecuentes las reuniones de este género en la plaza, estivales, informales y masculinas. Algunos días después de la que acabamos de mencionar, tiene lugar otra, a un tiempo tormentosa y folclórica a la vez: «Ese año —cuenta Adhémar de Bédeillac—, yo, Arnaud de Bédeillac, el cura Bernard Jean y otros hombres cuyos nombres he olvidado, estábamos bajo un olmo ante la iglesia de Bédeillac y hablábamos entre nosotros de cierta fuente que está en la diócesis de Couserans. Dicen que antaño, cerca de esa fuente, en tiempos antiquísimos, allí hacían freír peces en sartenes. Y que los peces de esa fritura saltaron a la fuente, y todavía se los ve, ¡fritos por un solo lado!» (III, 52). «¡En aquellos tiempos Dios hacía realmente muchos milagros!», exclama con voz aguda nuestro Arnaud de Bédeillac, sumándose a la discusión. Y de nuevo el cura Bernard Jean, de temperamen-

to irascible, brama contra Arnaud, que a su vez reitera sus blasfemias naturalistas… Así, la plaza de la aldea cumple funcionalmente —aunque en grado menor, por supuesto— el papel que en el siglo XIX desempeñará el café librepensador. En Goulier (parroquia del Vicdessos) las cosas aún van más lejos: el ágora del lugar, en alternancia con la cosecha del mijo, es el escenario de las discusiones masculinas entre clérigos-propietarios de tierras y simples campesinos, a las que a veces asisten algunas mujeres; allí se intercambian argumentos procátaros relativos a la existencia de «dos Dioses», así como puñetazos en el curso de los debates (I, 350-369).

Ocasionalmente, la sociabilidad masculina de plaza pública se abre, en comunicación directa, a ciertos debates de igual género que se desarrollan en el seno mismo de la intimidad familiar, entre padres e hijos, en casa y en el trabajo agrícola (I, 350). Sin embargo, parece que la sociabilidad de los hombres puede afirmarse también al margen puro y simple de la familia: entonces, la *banda* de varones de una localidad define su originalidad, con relación al archipiélago de las *domus* y con relación al mundo femenino, y masculino-femenino. Véase la declaración de Raymond de l'Aire (II, 132), campesino de Tignac y librepensador muy audaz (¡llega a negar en bloque la resurrección, la crucifixión y la encarnación!). Un buen día, en la plaza pública de su aldea, dialoga con tres o cuatro de sus conciudadanos, o más. Sin preocuparse demasiado, Raymond afirma ante sus interlocutores que el alma no es más que sangre, que el alma es mortal, que no hay más mundo o «siglo» que el nuestro, etc. Hasta ahí todo es trivial, al menos desde la óptica contestataria en que se sitúan las personas que más tarde serán interrogadas en Pamiers. Pero la indagación de Jacques Fournier en el caso de Raymond de l'Aire se hace más apremiante:

—¿Hablasteis de estos errores con vuestra mujer Sybille?

—No —contesta Raymond, que, sin embargo, no se ha preocupado mucho por confesar al obispo (y sin vergüenza) tal o cual delito más grave que una simple confidencia conyugal.

—¿Y hablasteis con vuestra cuñada Raymonde Rey, a la que hicisteis durante algún tiempo vuestra concubina, a pesar del hecho de que era vuestra cuñada?

De nuevo respuesta negativa.

—¿Y con vuestro hijo Raymond?

—Tampoco.

Más allá de la querella de ideas, la sociabilidad masculina llega a poner en tela de juicio verbalmente las instituciones, y en particular las instituciones de la Iglesia, mucho más discutidas por la gente del país que lo serán las estructuras laicas. La banda de varones critica con brutalidad a las personas responsables de los citados organismos: los amos-pastores atacan al mismo prelado, que recauda los diezmos del ganado. En 1320, en Lordat, bajo el olmo de la plaza, cinco hombres del lugar discuten sobre el próximo pago del diezmo de los corderos, o carnerajes:

—Vamos a tener que pagar los carnerajes… —dice uno de ellos.

—No paguemos nada —replica otro—; mejor será que busquemos cien libras en moneda para pagar a dos hombres que maten al obispo.

—De buena gana pagaría mi parte —concluye un tercero—, nunca se habrá invertido mejor el dinero.

En la aldea de Quié, no muy diferente de Montaillou, y situada río arriba en el alto Ariège, se capta mejor a esta *pandilla* de hombres, contestatarios a la vez que comunitarios. Raymond de Labrun, ganadero y viñador (II, 325), aporta un testimonio detallado sobre las numerosas asambleas de hombres, informales y más o menos numerosas, que tienen lugar por Pascua y el Domingo de Ramos en el marco social de esta aldea.[556] Digo bien «marco social» y no «marco geográfico», porque al menos una parte de las reuniones de hombres de Quié se inscribe, como una tarasconada, fuera del territorio comunal. Los interesados se encuentran en la «ciudad» de Tarascon-sur-Ariège, en el atrio de la

iglesia de Savart, que sirve de santuario parroquial a la gente de Quié. A esa misma localidad acuden también para el mercado local. En Savart los encontramos asimismo junto al batán de Cabesses (el batán congrega a los hombres de igual modo que el molino cereal reúne a las mujeres [II, 323, 326, 327]). Insistimos en el papel tan particular que desempeña la iglesia *urbana* de Savart-Tarascon, en relación con la población *rural* de hombres de Quié: la sociabilidad masculina en este caso es un rasgo de la unión ciudad-campo. (Quizá se trata en esta ocasión de una situación antigua, análoga a la que existía en los primeros siglos del cristianismo en la Galia: en esos tiempos protocristianos, el ejercicio del culto implicaba largos trayectos de los campesinos hacia el santuario de la ciudad…).

Sea como fuere, e incluso aunque estén descentradas en relación con el territorio de la comunidad, la iglesia, la plaza delante de la iglesia, la misa y, sobre todo, el tiempo antes de la misa o el tiempo después de la misa, figuran entre los escenarios privilegiados de la sociabilidad de los varones. Los campesinos del alto Ariège ¿disponen de un lugar privilegiado en su santuario parroquial [¿en el coro?], mientras que las mujeres quedan relegadas a la nave? Lo ignoramos. Lo cierto, en cualquier caso, es que la mitad masculina de la población considera la iglesia de su aldea como cosa suya, como propiedad, como edificio que los trabajadores del lugar, obligados o de buena voluntad, construyeron con sus callosas manos… Desde esta perspectiva, consideran que la jerarquía de los obispos y los curas no debería disponer de la casa del culto más que bajo una especie de régimen de usufructo: «La iglesia y sus campanas son nuestras, nosotros la hemos construido, nosotros hemos puesto y comprado todas las cosas necesarias; nosotros la mantenemos; malhaya el obispo y los curas que nos expulsan de nuestra iglesia parroquial; que nos impiden escuchar la misa en ella, y que nos hacen permanecer fuera, bajo la lluvia», exclama ante un grupo de aldeanos varones y exco-

mulgados Raymond de Laburat. Igual que ellos, ha sido excomulgado por no haber pagado los diezmos.[557] Termina por desear la celebración de una misa salvaje, en pleno campo, a falta de la misa ritual, prohibida a los excluidos expulsados de aquel santo lugar que, sin embargo, les pertenece (II, 311, 320).

Detrás de estas duras palabras, lo que se perfila en el ágora de los hombres es la reivindicación de una comunidad campesina, de dominio masculino. Está centrada en la casa común: dicho en otros términos, en la iglesia; en la asistencia a la misa, y más aún en los encuentros y en las asambleas antes y después de la misa. Esos encuentros y esas asambleas masculinas forman la comunidad oficiosa: esta presta su carne y su sangre, y probablemente otorga sus orígenes a la comunidad *oficial*, dotada de mesegueros, de un pregonero (II, 453) y de cónsules, elegidos eventualmente por los cabezas de familia, o cooptados…

Quien dice comunidad, dice también costumbre: el grupo informal de los varones defiende privilegios consuetudinarios (II, 322, 324) de los montañeses contra las innovaciones de diezmos impuestos por la prelatura; piensa incluso en afirmar la violencia bruta, agrícola y corporal, nacida de los trabajadores, frente a las prerrogativas jerárquicas (es decir, parasitarias) que pretenden poseer frente a los campesinos los señores de la diócesis y del clero. «Si todos los clérigos y curas pudieran ir a layar la tierra, y a labrarla […] en cuanto al obispo, lo reto en el puerto [de la montaña]; allí nos batiremos sobre esta cuestión de los diezmos de carneraje. Allí veré entonces lo que ese obispo tiene en las entraña», clama Raymond de Laburat (otra vez) ante una asamblea de una docena de campesinos varones, a quienes han venido a reclamar los famosos diezmos del ganado los mandados del obispo y los cónsules (II, 315).

En el mismo Montaillou y en la región de Aillon, la sociabilidad masculina está sin duda más latente, menos manifiesta que en Quié o en Lordat. Las graves disensiones que reinan en nues-

tra aldea, más que a medias herética, el miedo a las delaciones, la leve desvalorización de las instituciones eclesiales, ¿explican esta desaparición parcial de una masculinidad de plaza pública?[558] Hay que añadir también que en Montaillou, zona de pastores viajeros, los auténticos encuentros entre hombres tienen lugar con frecuencia… lejos de la aldea: en los puertos pirenaicos, en la cabaña, en el esquileo o en el ordeño, o bien en los mercados urbanos de la lana y los corderos, más que bajo el olmo común que está frente a la iglesia.[559] Lo cual no impide, sin embargo, que las comunidades de esta pequeña región de Aillon también tengan su personalidad masculina. En Prades y en Montaillou, las cartas oficiales del obispo relativas a tal o cual asunto de herejía en la parroquia, son leídas ante notario en presencia de un grupo de hombres y notables, entre los que se encuentran los apellidos familiares: Benet, Clergue, Argelliers, etc. Este grupo forma probablemente «la parte más sana» —masculina en este caso— de los habitantes de la aldea. Por tanto, ahí también hay, subyacente a las instituciones oficiales del consulado, una colectividad de varones influyentes que dan su armazón político a la sociedad local. Añadiré que la pertenencia privilegiada de estos a la comuna se evidencia en la práctica por la onomástica: a las puertas de Montaillou, en Prades d'Aillon, al menos siete hombres llevan el nombre topónimo de «Prades» (Prades Tavernier, Prades Buscailh, etc.). Eso es lo que subraya los vínculos esenciales, de raíz casi tribal, que unen el nombre y el genio del lugar a la parte masculina de la población.[560]

Una vez explorada la sociabilidad de los hombres y la de las mujeres, solo queda por examinar la de los jóvenes, en la frontera entre la infancia y la adolescencia. Ya hemos dicho que en Montaillou las estructuras sociales se encuentran algo fagocitadas por la fragmentación en *domus*, en cuyo interior cada fratría está «englobada», controlada por la generación superior, bajo las figuras de un viudo, de una viuda o de una pareja; no hay por tanto

«abate de la juventud» en la aldea de las cruces amarillas. Además, los diversos «cortes» que introducirán la escuela comunal, primero, y luego la caja de recluta de los quintos en la juventud campesina de nuestros últimos siglos no se dio —evidentemente — entre los adolescentes analfabetos y no militarizados del siglo XIV montalionés. Pese a estas lagunas, parece evidente que cierta dosis de sociabilidad juvenil, es decir, pueril, se manifiesta no sin discreción[561] en nuestros textos sobre el alto Ariège campesino. En La Bastide-Serou, en Junac, los niños guardan los bueyes y los cerdos, juegan juntos mientras comen nabas y nabos: cortan una rodaja de naba, que uno de los participantes en el juego alza al instante en sus manos, como el cura haría con una hostia (la ostensión de la naba-hostia se encontrará más tarde en la brujería pirenaica del siglo XVI). Otra vez, jóvenes criados agrícolas, ocupados en la recogida del mijo, se entregan a toda clase de bromas (*truffes*) en el pajar que les sirve de dormitorio común (el amo los ha amontonado allí, varios por cada cama). La juerga hace que pronto pasen el estadio de lo que en nuestro tiempo sería una simple batalla de almohadas; en el dormitorio improvisado, uno de los jóvenes trabajadores, Pierre Acès, procede, una vez más, a la elevación irrisoria de una naba-hostia, comparando el cáliz con una copa de cristal. Escándalo para los otros jóvenes. Súbitamente, se asustan: a los pocos días, el amo de Pierre Acès despedirá al joven criado, considerado como jugador, peligroso y charlatán. Un chivatazo, sacado a uno de los testigos bajo la amenaza de un cuchillo, permitirá enviar al bromista al tribunal de Jacques Fournier (III, 455-456).

Los juegos, risas y bromas de la adolescencia no carecen, como puede verse, ni de gravedad ni de contenido cultural. ¿Corresponden, por tanto, en las regiones de Ariège y de Aude, al reconocimiento de una clase de edad, y a ciertas actividades especializadas, de orden lúdico, practicadas en el grupo de los jóvenes? Es bastante probable. Aude Fauré, casada en Murviel

(Ariège), pero originaria de Lafage (Aude), jamás había comulgado durante su matrimonio, que contrajo a los diecisiete o los dieciocho años (II, 82-83). «¿Por qué esa abstinencia?», le pregunta su marido, gruñón. «Porque —responde ella— en la aldea de Lafage, de donde soy originaria, los mozos y mozas no tienen costumbre de recibir el cuerpo de Cristo». Así pues, en estas regiones existía un grupo de jóvenes, desdoblado en dos subsecciones (masculina y femenina): de este grupo (¿a los diecinueve o veinte años?) no se salía más que con la «primera comunión», concebida como rito de paso hacia la edad adulta (con frecuencia coincidía con el matrimonio de las muchachas).[562] Incluso en las localidades en que el rito en cuestión no existía bajo esa forma, el grupo de los jóvenes y sus dos subgrupos (chicos y chicas) eran reconocidos probablemente como entidades originales. Y ello, mucho antes de que se piense en oficializarlos como se hará más adelante en Provenza, mediante la creación de un abate de la juventud. Los menores de veinte o veinticinco años gustan, en efecto, de cantar (pienso en la canción báquica que acompaña al *flirt*, cuando Pierre Maury, apenas adulto, «saca a una muchacha» a la taberna de Ax-les-Thermes). Este grupo de edad se especializa por otra parte en los juegos y danzas, a los que también son invitados los esposos jóvenes recién casados: «El día de la fiesta de San Pedro y San Pablo —cuenta Guillemette Clergue, nacida y casada en Montaillou—, después de la misa y el almuerzo, fui a jugar y a dirigir las danzas con los demás muchachos y muchachas de la aldea de Prades; por la noche volví a la casa de mi tío, en Prades, para cenar» (I, 338).

Asimismo, los muchachos a los que seduce el homosexual Arnaud de Verniolles luchan y danzan antes de satisfacer sus deseos.[563] Sin embargo, la danza no es privilegio único de la edad tierna. En 1296, en la boda de Béatrice de Planissoles, Guillaume Authié, ya maduro, es uno de los «saltadores». Gracias a su habi-

lidad para dirigir los bailes alcanzará más tarde alguna popularidad en Montaillou (I, 218).

En la aldea, dejando de lado todas las cuestiones de actividades profesionales, la sociabilidad de las mujeres se especializa, por tanto, en la información y la vigilancia para uso interno; la de los hombres, en la decisión política y en el enfrentamiento con la sociedad englobante; la de los jóvenes, por último, siempre que se ejerza en cuanto tal, concierne menos al conocimiento, la educación o la acción, que a la efectividad y la gratuidad, encarnadas en el juego y la danza. La educación de las muchachas, esencialmente musical, cantante y danzante, llevará durante mucho tiempo, en los siglos siguientes, las huellas de esa situación de espíritu. Para los muchachos, por el contrario, se impondrá poco a poco una educación más represiva e intelectual.

17
TABERNA, MISA, CLANES

Alguien dirá que es abstracto separar estas tres sociabilidades unas de otras (respectivamente divisibles en sí mismas…): la masculina, la femenina y la infantil-adolescente-joven… Para responderle, invocaré los derechos soberanos del análisis; también subrayaré la existencia concreta de hogares de sociabilidad global. Algunos son evidentes: hombres, mujeres, niños, se encuentran juntos en el despiojamiento, en los campos, en la calle, en la *domus*. Otros «hogares globales» están más nítidamente definidos: la taberna, la misa parroquial sobre todo…

La taberna, en su forma plenamente desarrollada, es regida por una mujer o una pareja; por regla general la frecuentan hombres, pero también mujeres; el cromo según el cual la taberna, a imagen del *bistrot* de los años 1900-1950, es un lugar privilegiado de sociabilidad masculina, no parece tan pertinente para el alto Ariège del siglo XIV, ni tampoco para el Antiguo Régimen francés en su conjunto.[564]

En el mismo Montaillou, y de modo general en las aldeas puramente rurales e importadoras de vino, la taberna no existe más que en forma embrionaria: Fabrisse Rives, por ejemplo, «hace taberna» en la parroquia de las cruces amarillas (I, 325-326). ¿Recibe por ello a los bebedores en un local *ad hoc*? Es posible, pero en modo alguno seguro. La actividad de esta tabernera consiste sobre todo en «acarrear vino» según las demandas, a casa de tal o cual habitante más o menos rico: Clergue, Benet, etc. Como hemos visto, Fabrisse está muy mal equipada para su profesión…

Las verdaderas tabernas, con sala común para los bebedores, apenas se encuentran más que en las pequeñas ciudades, en las poblaciones o en los lugares de trato y de tráfico. Allí, campesinos y campesinas, con ocasión de ferias y mercados, tienen la oportunidad de frecuentar o de codearse con hombres, mujeres y muchachas, curas o laicos venidos de otras regiones y de otros ambientes. En Foix, Pierre Cayra regenta una taberna importante, y también su mujer, Gaillarde, encargada de medir el vino. Los habitantes de la ciudad y las aldeas del condado de Foix que están de paso —mayoritariamente hombres, además de algunas mujeres— comentan en esa taberna la ejecución de un valdense en la hoguera; hacen hincapié en los detalles milagrosos: «el condenado alzó las manos al cielo cuando el fuego destruyó sus ataduras». Algunos personajes como Bérenger Escoulan, de Foix, hacen el recorrido de las tabernas de la ciudad (I, 174): allí recogen y difunden los diversos hechos. Transforman de este modo las tascas en cajas de resonancia para la propagación de noticias orales (I, 169-176). Las conversaciones de taberna repercuten enseguida, por medio de intermediarios, hasta las aldeas de montaña; a partir de ahí puede surgir en los campos la contestación campesina contra la quema de heréticos y contra los diezmos.[565] Por lo demás, ciertas tabernas son auténticos lugares de citas heréticas:

> Fui a Ax-les-Thermes —cuenta Guillaume Escaunier, de Ax—, y al pasar por Coustaussa,[566] me detuve en una taberna y bebí. Algunos de los bebedores que en ella estaban sabían que yo era creyente [de los heréticos]. Me preguntaron:
>
> —¿Adónde vas?
>
> —A Ax —respondí—. Voy a buscar a un herético para que heretice a mi madre, que agoniza.
>
> Entonces un joven que estaba allí (era Pierre Montanier, según creo) me dijo:
>
> —No irás solo. Yo te acompaño.
>
> Y partimos juntos para Ax […] (II, 13).

La taberna, sin embargo, es secundaria; la gran ocasión de sociabilidad, que reúne a la masa de aldeanos venidos de las casas o de los pastos en un movimiento de diástole dominical, es la misa. Incluso frecuentadas por los campesinos, las tabernas son más ciudadanas o «de población» que aldeanas. La misa, en cambio, es de todas partes, es cantada, rezada (I, 145) en cada parroquia (con una restricción: algunas aldeas no tienen iglesia; envían a sus fieles hasta el santuario del burgo más próximo).

¿Que uno no es creyente? ¿Que es cátaro? La misa tiene su utilidad de todos modos; en efecto, sirve de lugar de cita: por ejemplo, para tramar un rapto (III, 151). ¿Que uno es católico? Más sencillo todavía: el acto de culto representa el momento central del cumplimiento de la creencia. «Nuestra salvación entera consiste en la misa», declara Gaillarde Cayra, arrendataria de taberna fuxea (I, 169). Por lo que concierne a Montaillou, se puede comprobar que los mismos catarizantes, emigrados o residentes, como Pierre Maury y Béatrice de Planissoles, asisten a misa con bastante regularidad, o cuando menos de forma intermitentemente (III, 136). Llegan, incluso, a distinguirse —llegado el caso, sin preocuparse aparentemente de las contradicciones— por su piedad católica para con los altares (esta «doble militancia» no escandaliza a nadie en esa época). Béatrice regala cirios abigarrados para la Virgen; Pierre Maury, vellones de lana para san Antonio.

Desde este punto de vista, para un etnógrafo no hay diferencia de naturaleza entre la misa dominical de la región de Aillon y tal o cual ceremonia religiosa de tonalidades paganas que, a intervalos regulares, reagrupa en el corazón del *pueblo* a los miembros de una tribu de indios. La misa reúne, mucho más que la taberna, a los aldeanos: hombres y mujeres. Desde luego, ya hemos señalado anteriormente la relación privilegiada que une a los varones de la aldea con la iglesia parroquial: ellos la construyeron antaño (ellos o sus antepasados), con sus manos y sus tra-

bajos masculinos. (En nuestros días, en cambio, el vínculo será más bien de tipo femenino, puesto que a partir del siglo XIX, las mujeres se volverán más resueltamente practicantes de lo que antes lo fueron sus maridos). De cualquier modo, la misa es una ceremonia global: sean cuales fueren las flaquezas individuales, probablemente numerosas en Montaillou, esa ceremonia congrega a la población de ambos sexos, y de diversas edades.

De ahí su importancia para la propagación, hasta la aldea, de las ideas subversivas. No es siempre contra la misa, sino a través de la misa, como la herejía se extiende. Esas ideas pudieron ser recogidas en un libro por un cura semiintelectual y más tarde diseminadas, gracias al púlpito, hacia las parroquias analfabetas. Ejemplo: Amiel de Rieux, vicario perpetuo de la iglesia de Junac, niega la resurrección futura de la carne ante cincuenta aldeanos reunidos para el culto dominical: «Debes saber —le dice Amiel a su rebaño de fieles, a quienes tutea como si se tratase de una sola persona—, que en el Juicio final resucitarás en carne y hueso. Entonces oirás, en cuerpo y alma, tu juicio. Pero después del juicio, tu alma irá al Paraíso o al infierno; mientras que tu cuerpo volverá al sepulcro y se convertirá de nuevo en polvo [...] ¡Eso es —concluye Amiel empleándose a fondo con su auditorio, que no chista ni pestañea— lo que he leído en un libro!» (III, 19).

Estupefactos por tal conclusión, los cincuenta feligreses encajan sin reaccionar, en plena misa, la homilía heterodoxa del vicario local.

Desde luego, de vez en cuando existen espíritus muy localistas: en sus momentos contestatarios afirman que toda misa, hablada o cantada, es una «truffe» [burla] (I, 145, 148). Ahora bien, no por ello la misa deja de ser los domingos, tanto para lo peor como para lo mejor (incluso en Montaillou, donde apenas nadie cree y que no ofrece modelos de asiduidad) uno de los lugares

privilegiados de la comunicación. Con el mundo exterior. Y entre unos y otros.

Hombres, mujeres, jóvenes: la humanidad aldeana está cuartelada como un blasón. Ello no impide que esas grandes divisiones por edad y sexo pertenezcan, indirectamente, a la sociedad global: constituyen, en efecto, factores de integración: en Montaillou, en el alto Ariège, no se registran ni revueltas de mujeres, ni rebeliones de jóvenes contra la dominación de los adultos machos, aceptada y compartida de bastante buena gana.

Los auténticos desgarros por los que se atomizan las estructuras sociales hay que buscarlos por el lado de los clanes de la aldea, divididos entre sí: cada uno de ellos agrega por su propia cuenta un rosario de *domus* o de fracciones de *domus*. En última instancia, la bipolarización de los clanes puede crear una división de la aldea por «mitades», muy desiguales entre sí, ciertamente. Relacionadas la una con la otra, serán de dimensiones cambiantes en tiempo de crisis, cuando Montaillou se convierta en una trágica «casa de tócame, Roque».

En el punto de partida de nuestra investigación, hacia 1295-1300, el clan de los Clergue y de sus aliados domina la comunidad. La tiene «a sus pies», como dice poco elegantemente el cura. Este clan es tan poderoso que termina por encarnar él solo, o poco menos, la sociedad global del lugar en su conjunto. «El cura Pierre Clergue nos protege —le dice Alazaïs Fauré a su madre, Allemande Guilhabert, a fin de animarla para que heretice a su hijo enfermo—;[567] de entre todos los hombres de esta aldea, no habría ni uno solo que nos denuncie». Para las familias dominantes de Montaillou (Belot, Benet, Clergue, Fort, Maury, Marty, Rives),[568] el catarismo es, ante todo, una determinada forma de estar juntos. Las tres familias dueñas, Belot, Benet, Clergue, triangularmente dominadas por los Clergue, han sido consolidadas entre sí por matrimonios. Consciente de los envites de este *connubium*, Bernard Clergue, el baile, que amaba románticamen-

te a Raymonde Belot, la tomó por esposa con una dote inferior a la que legítimamente habría podido exigir de una muchacha más rica, dado el rango social elevado que ocupaba en su región. Pero como declara expresamente,[569] ha preferido subrayar, mediante este matrimonio pasional, la existencia de un vínculo de amor y de una comunidad de camarilla, así como de fe, entre los Clergue y la *domus* de los Belot. Ya hemos visto que Bernard Clergue, haciéndose fuerte en esa convicción, le hizo la corte largo tiempo (II, 272; II, 276)… a su futura suegra, Guillemette «Belote», viuda y por tanto matriarca de hecho. De ese amable cortejo salieron poderosamente reforzados los vínculos que unían a las dos familias. «Más de cien veces» (*sic*) rico por los recursos que le brinda su gran propiedad agrícola, Bernard Clergue va a ofrecerle trigo, harina y vino en odres a la vieja Guillemette, dueña de los tesoros de su prometida. Por supuesto, Guillemette «Belote» se daba buena prisa en transferir estos productos a los heréticos que ocultaba en su casa: «antes morir de hambre —pensaba la vieja— que permitir que a mis queridos *hombres-buenos* les falte nada». Como recompensa por las amabilidades que le prodigaba Bernard, Guillemette lo despiojaba y le entregaba su hija.

En la otra vertiente del triángulo, los lazos Belot-Benet también están consolidados por un matrimonio: Guillemette Benet (la joven) se casó con Bernard Belot, si bien la madre de este, Guillemette «Belote» (la vieja), no deja de sopesar los peligros de tales nupcias (I, 455). Sabe que los lazos de la casa Benet con la herejía son tales que, de rechazo, amenazan con destruir la *domus* Belot (aliada en adelante a la otra *domus* para lo mejor y para lo peor), si la represión inquisitorial se presenta. «Llegará la desgracia a nuestro *ostal* por culpa de estos Benet, que están en términos demasiado buenos con los Authié», le dice Guillemette «Belote» a su hijo Bernard. La anciana madre tenía razón a medio plazo. Pero no importa: en el corto periodo que comprende la

primera década del 1300, la casa Benet constituía el punto focal a partir del cual la herejía había irradiado en la aldea. Era en esta *domus*, con el asentimiento de Guillaume Benet y de su mujer, donde los Authié, tras su regreso de Lombardía, habían parado por primera vez, en 1300 (I, 471). Una vez contaminado, el *ostal* Benet había infectado de herejía a la comunidad entera. En los albores del siglo XIV, la alianza Belot-Benet, apoyada en el eje Belot-Clergue, había sentado en Montaillou las bases de un frente cátaro relativamente inquebrantable, reforzado por la red de clientelas, como compadrazgos y conmadrazgos (II, 224). La casa Clergue dominaba el conjunto de esta construcción social gracias a sus riquezas y a los respectivos poderes de los dos hermanos: Pierre el cura volaba en socorro de Bernard el baile, que ostentaba el poder local en la aldea, a falta del señor absentista.

Y, sin embargo, desde esa época, desde el comienzo apenas recién estrenado del siglo XIV, existía una célula de oposición en Montaillou. Era el «ex-grupo» contra el «in-grupo». Dicha célula era reacia a la acción del trío (Clergue-Belot-Benet) y englobaba dos *domus*: la casa Lizier y la Azéma. La primera (Lizier) había fracasado como muro de contención. Unos asesinos anónimos (¿por orden del clan Clergue?) habían asesinado al jefe del *ostal*, Raymond Lizier, un simple campesino, «que era buen católico y que detestaba a los heréticos» (III, 65; I, 296). Quizá los asesinos se beneficiaron de la complicidad que les había ofrecido Raymonde, nacida Argelliers, mujer del difunto Lizier. En cualquier caso, esta se apresuró, poco después del asesinato, a casarse con Arnaud Belot. Las circunstancias del crimen jamás fueron dilucidadas, y la oración fúnebre de la víctima fue de las más cortas: «A Arnaud Lizier de Montaillou no le gustaban los heréticos. Ellos lo maltrataron. Encontraron su cadáver, recién asesinado, en la puerta del castillo de Montaillou» (II, 427). Su desaparición indujo a los miembros del clan cátaro a lanzar un suspiro de alivio: «Desde la muerte de Raymond Lizier —dice Pierre Maury

—, nada tenemos que temer ya de su casa» (III, 162). Mucho más temible es la *domus* Azéma, regida por una mujer, la vieja y terrorífica *Na Carminagua* (Raymonde Azéma).[570] Aquí se da un hecho nada frecuente en Montaillou hacia 1300-1305: uno de los hijos de esta dama es buen católico, hasta el punto de que Guillaume Authié desconfía de él, prácticamente de él y de nadie más en toda la población de la localidad.[571] En cambio, la ortodoxia romana del otro hijo, Pierre Azéma, está en tela de juicio: al principio Pierre Authié lo consideraba un amigo de los heréticos, y mucho después los Clergue aprovecharon sin escrúpulos aquel «error de juventud» para hacerlo encarcelar en Carcasona. ¿Se «recatolicizó» más tarde Pierre Azéma? ¿O bien apreció por sí mismo la lucha a brazo partido por la dominación? Lo cierto es que, en el declive de la casa Clergue, este hombre se convirtió —contra la prepotencia en adelante marchita de los dos hermanos, baile y cura— en el principal candidato a su título y en candidato al poder supremo de Montaillou.

Los Azéma son campesinos como los demás. Pero, al ser primos del obispo Jacques Fournier, sacan de ese parentesco una modesta notabilidad en su parroquia. El círculo de sus relaciones amistosas incluye en la misma aldea la casa de los Pellissier, la casa de los Fournier y la de *Na Longa*,[572] madre de Gauzia Clergue.

La resistencia de la *domus* Azéma contra el clan instalado en el poder representa mucho más que una oposición a Su Majestad. Los Clergue no tienen miedo de nadie, pero a partir de 1305 hacen una excepción con la familia Azéma. *Na Carminagua*, el viejo pajarraco, les inspira un siniestro terror: se pegan a las paredes cuando ven a la madre o al hijo Azéma. Y los Belot, otro tanto (I, 460).

Pierre Azéma y los miembros de su *domus* no eran, sin embargo, por sí mismos, tan peligrosos para el clan Clergue: él estaba *in*; ellos, *out*. Pero las cosas se echan a perder, se complican a

partir de 1305 con la intrusión de los inquisidores de Carcasona. Hay que cortar por lo sano. La facción Clergue se endurece de pronto y, a la vez, se fragmenta. Por supuesto, los líderes y amos de este grupo continúan protegiendo a sus clientes, amigos y compadres lo mejor que pueden. Raymonde d'Argelliers, viuda de Raymond Lizier, tiene la absurda ocurrencia de señalar al cura Pierre Clergue el comportamiento sospechoso de algunas mujeres notables de Montaillou, a las que ha sorprendido en compañía de un *perfecto*; Pierre Clergue responde inmediatamente cerrando el pico de la charlatana: «Os ocurrirá alguna desgracia —le dice a Raymonde— si denunciáis a Gauzia Clergue, Sybille Fort, Guillemette "Benete" y Guillemette "Maurine", que valen mucho más que vos. Si decís algo contra esas mujeres, tened cuidado, perderéis vuestro cuerpo, vuestra casa y vuestros bienes». [573] La advertencia del cura no cae en oídos sordos: Raymonde es la viuda de un hombre a quien sus paisanos han matado porque no andaba derecho: ella no necesita que le repitan dos veces el aviso.

Sin embargo, los tiempos se hacen más duros. La represión inquisitorial se vuelve más acuciante; el sistema de patronazgo protector que los Clergue han elaborado en el lugar comienza a mostrar algunas grietas. La alianza Belot-Clergue, por ejemplo, queda muy vapuleada, casi naufraga en la aventura. Desde luego, el baile Bernard Clergue permanece fiel a su gran amor de juventud por Raymonde Belot, convertida en su mujer. Y viceversa. Todo lo más, en esta pareja se dan algunas peleas conyugales (I, 339), provocadas por la sorpresa de Raymonde, que no llega a comprender los cambios ideológicos de su marido. Episodios de mera rutina… Bernard conserva, sin embargo, buenas relaciones con aquella a la que afectuosamente llama su *buena mujer*, y no su *vieja* o su *cerda*. Por su parte, Raymonde Clergue, de soltera Belot, permanecerá leal a su marido en la desgracia. Irá personalmente de parte de Bernard a amenazar a los feligreses cuando es-

tos traicionen la fidelidad «mafiosa» a las leyes del clan y cuando los delaten a los inquisidores de Pamiers (I, 466).

Las relaciones del baile con su mujer son, por lo tanto, correctas. En cambio sí se echan a perder las que mantiene con la *domus*, para él político-maternal, de los Belot, que tanto había amado en otro tiempo. En efecto, los inquisidores de Carcasona utilizan con una mano a los Clergue —que se convierten en agentes a su servicio— y con la otra persiguen a los heréticos… entre los que figuran los Belot. Situación insostenible, preñada de desavenencias: a partir de 1306, Bernard Clergue incluso llega a amenazar a su suegra, Guillemette «Belote», que antaño lo despiojaba tan amablemente, con hacerla encerrar en Carcasona (I, 347). Y una vez que le coge el gusto, promete la misma suerte a su cuñado Guillaume Belot, hijo de Guillemette. Quizá se objete que tales frases gruesas tenían poca importancia. Bernard Clergue estaba hecho a ellas, incluso solía decirle a su propia madre: «Vieja herética, serás quemada» (II, 432). Pero, por lo que se refiere a la respetable Mengarde Clergue, venerada por sus demás hijos, estas frases conminatorias se quedaban en un nivel puramente verbal. En el caso de Guillemette Belot, por el contrario, la cárcel de Carcasona no tardó en concretarse (sin que se sepa hasta dónde llegó en este asunto la complicidad del yerno indigno). Guillemette «Belote» debía terminar sus días, o estuvo a punto de terminarlos, en las mazmorras carcasonenses. Solo *in articulo mortis* Bernard Clergue se dignará mostrar de nuevo su espíritu de familia para con su suegra: irá a buscar a la anciana agonizante a la prisión, saldrá fiador de ella, la cargará con gran pompa en una mula y la llevará a escape a Montaillou. Una vez allí, la hará heretizar y la pondrá él mismo en *endura* hasta verla morir y enterrar.[574]

Sería abusivo, sin embargo, no retener como tal más que la gran traición de los Clergue. Conscientes de que hay que saber vivir con los tiempos, se convirtieron simplemente en los estan-

dartes del inquisidor de Carcasona. Pero se mantuvieron fieles a sus convicciones anticatólicas hasta el final. (Más tarde, en prisión, Bernard Clergue soltará andanadas de burlas contra las prácticas romanas [II, 283]). Pero, en vista de cómo estaban las cosas, tuvieron que apañárselas: a veces los Clergue tuvieron que poner obstáculos a las convicciones cátaras de su clientela. En diversas ocasiones sustituyeron por el uso puro y duro de la fuerza los buenos métodos de otros tiempos consistentes en regalitos y trueques de favores y de amistad, propios de los primeros años de su dominación. Forzaron a la mutilación física o al exilio a varias personas de la familia Maurs, proalbigenses, a los que ellos mismos, o sus secuaces, vigilaban. Algunos jóvenes, a los que antaño el clan había protegido, más adelante se alzaría contra él, desalentados por la complicidad de los Clergue con Carcasona. Se escurrieron de entre los dedos del baile y del cura para verse convertidos en pastores al otro lado de los montes (véase el caso de los Maurs, de los Maury, de los Baille). Este deshilachamiento de la clientela está preñado de amenazas. Y así, en los últimos tiempos veremos a Bernard Clergue reaccionar duramente: echará el resto, presionará a aquellos miembros de su clientela que se dejan intimidar; utilizará a las pequeñas campesinas de Montaillou, sobre todo a las viudas y a las sirvientas; se esforzará por revocar con ellas el poder de su familia. Intrigará, no sin amenazas, con Raymonde Arsen, Vuisanne Testanière, Fabrisse Rives, Raymonde Guilhou, Grazide Lizier y, en un nivel superior, con Béatrice de Planissoles; tratará de inducir a estas damas, que lo mandarán a paseo, a prestar falso testimonio en favor de su hermano el cura.[575] Arrestado en su domicilio por los esbirros de la Inquisición, encarcelado más tarde en Pamiers, Bernard blandirá constantemente promesas y amenazas ante las débiles mujeres, durante sus encuentros con ellas en la vecindad de su *domus* o en la mazmorra. Vanos esfuerzos de un líder en mala situación. «¿Creéis que alguien está deseando hacerse quemar

por vuestros bellos ojos?», inquiere Grazide Lizier con su sencillez habitual de hija de los campos, refiriéndose al exbaile. Y Fabrisse, madre de Grazide, insiste: «Prefiero que sea Bernard el que arda, en vez de arder yo» (II, 291, 293). ¡Sálvese quien pueda!

Ya en prisión, en el año de 1321, Bernard Clergue encuentra ocasión de reflexionar sobre los terribles años durante los cuales se ha desmoronado gradualmente la red de fidelidades a su clan. Con razón, el hasta entonces baile acaba por pensar que la diabólica cuestión de los diezmos ha desempeñado un papel capital en todo aquel asunto. «El obispo Jacques Fournier —le dice Bernard a uno de sus camaradas encarcelados—,[576] nos ha hecho un gran daño; organizó todas las acciones represivas contra el pueblo del Sabarthès porque ese pueblo le negó los diezmos de los carnerajes [del ganado]; hizo eso para acaparar los bienes de los heréticos [...]». «Y también los bienes de quienes jamás habían visto a un herético en toda su vida —subraya su interlocutor—. Cuando era la Inquisición de Carcasona la que se ocupaba de nosotros, no pasaban estas cosas».

¡Texto luminoso! El clan de los Clergue mantuvo su supremacía en la aldea mientras pudo apoyarse en la Inquisición de Carcasona; esta perseguía suavemente —o parcialmente, cuando menos— a los heréticos; por regla general, se contentaba con algunas víctimas que le designaba tal o cual rencor del baile y del cura; no cargaba con todo su peso en favor de la deducción diezmera. Pero ¡ay!, a partir de 1307, este compromiso desigual va a desmoronarse: Jacques Fournier toma posesión de la sede episcopal de Pamiers. No puede conformarse con el apaño que han cocido entre sí Carcasona y el clan Clergue. Exige la percepción de los diezmos en todo su rigor, y con ello mina «objetivamente» el poder de los Clergue, antes incluso de atacarlos de cara: ellos se habían erigido en recaudadores del escaso diezmo que exigía la Iglesia a la aldea, antes de Fournier; no despellejaban a sus

diezmeros; los protegían incluso: ¡amortiguaban el choque diezmero! De pasada, se limitaban a quedarse su pequeño beneficio sobre el canon que exigían y también daban un porcentaje a sus amigos los hombres-buenos…

A partir de 1317 (vuelta de tuerca diezmera) y después de 1320 (represión directa contra los Clergue), estas combinaciones se van al garete. El clan ya no está en condiciones de salvaguardar sus beneficios y sus redes de amistad. Simplemente lucha por sobrevivir. Sin demasiadas ilusiones sobre el resultado final.

Sin embargo, hasta el último momento conservará sólidas fidelidades. Incluidas las que tiene fuera de Montaillou. En Laroque d'Olmes, Pons Gary, sobrino de Bernard Clergue, se convertirá, ya en las peripecias finales, en ejecutor de los trabajos sucios de sus tíos (I, 396). En Quié, Pierre den Hugol, baile del lugar como Bernard Clergue lo es de Montaillou, es miembro de la camarilla de oficiales señoriales, catarizantes de antiguo, que (en principio) estrecharán filas ante los tiempos de desgracia en que viven. Cuando se entera del arresto de Bernard Clergue, Pierre den Hugol declara ante testigos: «Estoy consternado; preferiría perder una oveja antes que saber encarcelado a Bernard Clergue» (III, 402).

Frente al declive de los Clergue, hay que situar la resistible ascensión del clan Azéma (en estricto vocabulario de etnógrafo, habría que hablar de la camarilla Azéma: porque este grupo, con relación a la aldea, al menos al principio, no es todavía representativo de una minoría fuerte, o de una mayoría constituida, como hacia 1300-1305 lo había sido el clan de los Clergue).

Al hilo de los duros años que corren de 1300 a 1321, Pierre Azéma y su *domus* reciben el apoyo por de su primo Jacques Fournier; conseguirán montar en la aldea una red de amigos y sobre todo de cómplices que durante algún tiempo contrarrestará la de los Clergue. En el entierro de la vieja Guillemette «Belo-

te» (hacia 1311), Guillemette Azéma, esposa de Pierre Azéma, y Vuissane Testanière, renegada del albigeísmo, desafían casi cara a cara a las comadres cátaras que les hacen frente (I, 462): es decir, a Guillemette Benet y Alazaïs Azéma[577] (homónimo de los Azéma, por alianza con un lejano parentesco). Para consolidar su camarilla contra los Clergue, Pierre Azéma no duda por lo demás en proponer los clásicos intercambios de regalitos, de favores… y de mujeres, que habían fomentado la influencia del clan adverso. Ofrece a su hija como futura esposa para el hijo de Gauzia Clergue, prima del cura (III, 70), a condición de que esta quiera disociarse del clan Clergue y se alíe al de los Azéma, y a condición también de que evite hacer cierta denuncia perjudicial para los intereses de estos últimos: «así consolidarás nuestras dos casas», le dice finalmente el enemigo de los Clergue a Gauzia (III, 167).

Pierre Azéma se esfuerza por vincular a su camarilla a determinadas familias: situadas en otro tiempo en la órbita del clan Clergue, más tarde se pelearían con ellos, hasta el punto de tener que hacer pasar a España a una parte de sus miembros, por prudencia. La ambición partidaria vuelve a crear extraños compañeros de cama; la *domus* Azéma, que se dice buena católica, corteja a los perseguidos catarizantes, víctimas antaño de las intrigas de los Clergue. Y, por el contrario, los Clergue, que pese a todo siguen siendo heréticos en el fondo de su corazón, se convierten en agentes del tribunal católico de Carcasona. El juego de las cuatro esquinas. Es evidente que en este caso las denominaciones religiosas, muy cambiantes, sirven sobre todo de estandarte a las ambiciones contrarias que animan a cada uno de los dos grupos. Detrás del baile de máscaras se adivina la continuidad de apetitos carnívoros, golosos del poder local. Ejemplo: Vuissane Testanière debe ser interrogada dentro de poco en el tribunal apameo del obispo. Pierre Azéma se apresura a ordenarle que *no denuncie* a Vital y Esclarmonde Baille, a Raymonde Lizier, a Gauzia Cler-

gue y a los hermanos Maurs. Todas esas personas estuvieron más o menos comprometidas con el catarismo de la aldea; sin embargo, para Azéma (pese a los vínculos católicos y familiares que lo unen al obispo Fournier) suponen la inestimable ventaja de pertenecer a familias que antaño (los Lizier) o más recientemente (los Maurs) se han enemistado con los Clergue (I, 468). De igual modo, Pierre Azéma le pide a Gauzia Clergue que trate con cuidado el linaje de los Marty (que utilizará algo más tarde). «No denuncies a Emersende Marty», le dice a Gauzia (III, 366). En este caso, como en muchos otros, el comportamiento de Azéma es, por tanto, simétrico al de los Clergue. También él presiona a las mujeres débiles. ¿Las sabe incapaces de defenderse? ¿Actúa de esa forma debido a la ausencia de testigos sobornables del sexo masculino en la aldea? (en realidad esos hombres están muertos, o presos, o exilados). En cualquier caso, el hecho es que Pierre Azéma trata de manipular por la violencia (para hacer que testifiquen en su beneficio ante los inquisidores apameos), a Vuissane Testanière, *Na Moyshena*, a Raymonde Guilhou, *Na Lozera*,[578] e incluso a Guillemette Benet, hasta entonces enemiga del clan Azéma, pero muy decepcionada de los esplendores marchitos del *ostal* Benet (I, 465, 468, 479; II, 226, 227, 281). Durante la visita a Montaillou del inquisidor carcasonés (amigo de los Clergue), dos mujeres de la aldea, *Na Lozera* y *Na Moyshena*, denuncian que Pierre Azéma les ha hecho confesar, *mediante el terror*, ciertas cosas falsas ante su primo, el obispo Fournier (II, 281).

Hay que observar que Azéma, igual que sus enemigos los Clergue, utiliza una retahíla de expresiones brutales y curiosamente «pedestres» cuando afirma su voluntad de cargar todo el poder de su *domus* contra la aldea y contra tal o cual mujer sin mucha defensa: «A los hombres de Montaillou los tengo completamente a mis pies gracias a la Inquisición [de Carcasona]», afirma el cura Pierre Clergue (I, 239). «Haré que os mantengáis a raya, y rechazaré tu testimonio», le espeta (pasando del *vos* al *tú*)

Bernard Clergue a Raymonde Testanière, furioso al saber que se dispone a testificar contra él (I, 467). «No despiertes a la liebre que duerme, podría herirte la mano con sus patas», le advierte Pierre Azéma a Gauzia Clergue para disuadirla de ir a declarar al tribunal de Fournier (III, 367).

A igual que los Clergue, que son sus enemigos, Pierre Azéma no cuenta solo con las amistades que cultiva en la aldea. Pierre Clergue se apoya en la Inquisición de Carcasona. Azéma lo hace, por tanto, en la Inquisición de Pamiers. Además, tiene cómplices bien situados en las pequeñas ciudades de los alrededores: está conchabado con el cura de Prades, aldea vecina; y también con el abogado clandestino Pierre de Gaillac, soplón ocasional, oriundo de Tarascon-sur-Ariège (II, 281, 287). Con alianzas tanto en el interior como en el exterior de su parroquia, Azéma sabe que su camarilla no podrá prevalecer de forma definitiva sobre el clan Clergue a no ser que se apodere de los poderes institucionales del lugar. Los Clergue comprendieron esta evidencia: habían acaparado en la aldea el bailío, el curato y la influencia en el castillo. Pierre Azéma se afana en apartar a sus rivales de esos caminos hacia el poder; en la cúspide de su poderío lo veremos manipular sin vergüenza a los hombres nuevos investidos de los cometidos dirigentes en su aldea, tanto al vicecastellano como al cónsul Bernard Marty o al vicario Raymond Trialh, que suple la ausencia del difunto Pierre Clergue (I, 406).

¡Ay! El clan Clergue (mayoritario durante mucho tiempo) y la camarilla Azéma (minoritaria pero agresiva) eran en Montaillou como «dos escorpiones en una botella». Condenados a vivir juntos, y luego a morir juntos, se dejaban sugestionar en el mismo lugar por sus respectivos amos de Carcasona y de Pamiers, que de este modo saldaban sus cuentas, con pocos gastos, en la región de Aillon, a través de caciques menores interpuestos. Desde su prisión apamea, donde había ido a parar finalmente, Bernard Clergue tenía las manos largas: se las apañó para hacer actuar a

sus protectores de Carcasona; estos, dóciles a su gestión, detuvieron a Pierre Azéma, cuyo pasado no estaba virgen de catarismo. Una vez realizado este encarcelamiento, maese Jacques, guardián de la cárcel de Carcasona y gran amigo del exbaile de Montaillou, tuvo el placer de maltratar a Pierre Azéma hasta hacerlo morir en el plazo de tiempo más breve (II, 281). Así, Bernard Clergue se había librado sin problemas del hombre al que siempre había llamado «el traidor Pierre Azéma». Traidor a Montaillou, por traidor al clan de los Clergue: ¡tanto tiempo habían identificado su fortuna con la de la aldea! (II, 285, 287, 288).

Pero el hasta entonces baile también estaba condenado a una suerte trágica: los cómplices y protectores con que todavía contaba Azéma en Pamiers pagaron al enemigo de su amigo con su misma moneda. Condenado a un encarcelamiento *estrictísimo*, Bernard Clergue no resistiría más de treinta días aquel régimen de pan, grilletes y agua. Murió en la cárcel, entre cuatro paredes, a finales del verano de 1324, siguiendo de cerca a su hermano el párroco hasta la tumba.[579]

La muerte de Bernard Clergue y de Pierre Azéma, víctimas de los conflictos internos de un sistema casi totalitario que se deshacía de los dos después de haberlos exprimido como limones, no debía poner fin necesariamente a la lucha de clanes en Montaillou. La preponderancia de larga duración de la camarilla de los Clergue llegó a sobrevivir durante cierto tiempo incluso después del encarcelamiento mortal de sus personalidades más fuertes, representadas por el baile y el cura; algunos miembros de la *domus* Clergue todavía figuran entre los principales habitantes de Montaillou durante la década de 1320.[580] En cambio, el grupo Azéma se había mostrado demasiado ambicioso en consideración a su falta de medios monetarios y demográficos, y también en consideración a su déficit de amistades, a su colaboracionismo demasiado estricto con los eclesiales y francófilos de

Pamiers. El grupo Azéma no parece haberse recuperado del golpe que le propinó la muerte de su jefe en las mazmorras carcasonenses. Sin embargo en Montaillou la oposición a los Clergue podrá reconstituirse gracias a los desechos todavía muy vivos de la *domus* de los Guilhabert, a quienes anteriormente Azéma había intentado enfrentar a los Clergue.[581]

Por tanto, el ejemplo de Montaillou sitúa al historiador ante ciertos conflictos de facciones que parecen irremisibles.[582] Propone igualmente una dicotomía despiadada, que enfrenta al clan mayoritario (apoyado en el curato, en el bailío, en la castellanía) con el clan minoritario (que lucha por el poder y que quiere recuperar tal dominación en beneficio propio); esta dicotomía va acompañada sin tregua de una recomposición de fidelidades impuesta, en una coyuntura muy poco estable, por las represiones siempre crecientes y por las traiciones o semitraiciones de unos y otros.

Un ejemplo puramente local, dirán… Pero, de hecho, este ejemplo podrá encontrarse —en sus líneas generales, aunque de forma menos precisa y menos pedagógica— entre el 1300 y el 1320 en algunas aldeas ariegenses cuya historia adivinamos. En Junac, donde el castellano-señor es residente y no está representado solo por un baile, los señores de Junac, nobles y dueños del lugar, protegieron durante mucho tiempo la herejía, patrocinando de buena gana a su clientela local de agricultores, ganaderos y herreros que simpatizaban con la heterodoxia. Sin embargo, a partir de 1305-1310, los de Junac, como muchos otros notables montañeses, terminaron por tener miedo: puesto que las amenazas de la Inquisición se volvían demasiado apremiantes, buscaron un compromiso. Rompieron con aquellos antiguos clientes o protegidos suyos cuyas vinculaciones albigenses eran demasiado visibles a partir de entonces. Eliminaron por la vía del terror a tal o cual personaje (ultracatólico) que podía perjudicarlos con una denuncia. Pierre Clergue hizo cortar la lengua a una antigua co-

rreligionaria. Los de Junac estrangularon con sus blancas manos, o poco menos, al padre de Bernard Marty, sospechoso de posible traición en su contra (III, 251-295, *in fine*).

Es probable que en la aldea de Quié hayan ocurrido fenómenos del mismo género: allí, hacia 1320, el grupo dominante del cual forman parte el cura y los cónsules se esfuerza por poner a la aldea a las órdenes del obispo; este pretende obtener de los habitantes la confección de un cirio pascual que pese entre quince y veinte libras, es decir, ruinoso para ellos (II, 324-326). Las resistencias son vivas entre muchos campesinos, cuya oposición se cristaliza en Raymond de Laburat (II, 324, 325). Ahora bien, el grupo dominante de Quié, ya mencionado, que ahora da muestras de celo católico en el asunto del gran cirio, no deja de desprender un ligero olor a chamusquina por lo que se refiere al pasado de algunos de sus miembros.[583] Más de un dirigente de Quié había reajustado sus lealtades, y en consecuencia se exponía a un conflicto con sus expartidarios más duros, susceptibles a su vez de reagruparse en un clan de oposición.

En Caussou, siempre en el alto Ariège, Philippe de Planissoles,[584] padre de la Béatrice del mismo apellido, participó durante mucho tiempo en la corriente herética. También participó su familia, que reinaba en Caussou por la vía del patronazgo y a veces de la violencia, incluso de la violencia asesina. Albigense de pro, señalado con cruces amarillas, en el ocaso de su vida Philippe se reconcilió con la Iglesia, que incluso llegó a dispensarle, por su condición de noble, de pagar las gabelas y rentas que imponía a las colectividades. Philippe de Planissoles y su grupo de amigos que ostentan el poder en Caussou son duramente criticados por una coalición de contribuyentes del lugar; estos se quejan de los citados impuestos: «nos sobrecargan, nos despellejan —dicen—, mientras que liberan del pago a la nobleza del lugar. Y así, la contestación antinobiliar, rarísima en el alto Ariège, hace su aparición acá y allá, mediante quejas plebeyas que atacan el

privilegio de los hombres de sangre azul, tratados con miramientos por la fiscalidad católica. En última instancia, estos acontecimientos deben clasificarse entre las consecuencias del nuevo alineamiento de los nobles, de los notables, de los bailes y los oficiales señoriales: cuando ostentaban el liderazgo, durante la segunda mitad del siglo XIII o a principios del XIV, eran con frecuencia cátaros o simpatizantes; más tarde, en fechas que varían según las comarcas, se niegan a abrir la puerta a los *hombres-buenos* desde el momento en que se agrava la represión. Quizá sigan siendo cátaros; pero solo lo son en secreto y en la intimidad de su corazón. El testimonio de Bertrand de Taix, noble apameo, nostálgico y silencioso de la Iglesia albigense, resulta útil a este respecto: hacia 1290, Bertrand de Taix dice:[585] «Conocí la época en que muchos nobles de esta región eran creyentes de los *hombres-buenos* y no se preocupaban por hablar libremente de ese tema [...] Esa época ya acabó. Los clérigos han acabado con esas personas y disipado sus fortunas».

A buen entendedor, pocas palabras bastan. Los tiempos en que la mayoría de los nobles, seguidos por sus clientelas populares o campesinas, comulgaban con la herejía, han pasado en Pamiers a partir de 1290. Por el contrario, prosiguen en el alto Ariège, gracias al *revival* de 1300, hasta 1305 aproximadamente, o hasta 1310. Pero también ahí se ha producido un reajuste de lealtades. La represión manda. Los notables montañeses cambian de chaqueta, al menos cara al público, y en muchos casos de verdad. Desamparadas, sus clientelas sufren penosos problemas de reclasificación. A lo largo de las antiguas líneas de cruce (religiosas o socioeconómicas) reactivadas por la crisis, se erigen clanes hostiles a los protectores perecidos. Estos clanes pueden incluso teñirse de catolicismo, en diversos momentos y sin problemas de chaqueteo (véase el caso del clan Azéma en Montaillou contra el clan Clergue). Los hasta entonces cátaros y los hasta entonces católicos terminan por desnortarse.

Esta monografía sobre las facciones en Montaillou y en otras partes debería ayudarnos al tratar de apreciar dos «problemáticas» o «acercamientos» más generales.

a) Problemática de Ferdinand Tönnies y de algunos otros:[586] *Gemeinschaft /Gesellschaft*, «comunidad» por oposición a la «sociedad»; «solidaridad orgánica» por oposición a la «solidaridad mecánica», etc. La vida de la aldea «antigua» se caracterizaba, desde la perspectiva de Tönnies, por el predominio de un espíritu de comunidad (*Gemeinschaft*): este se traduciría en hábitos y obligaciones colectivas; en un espíritu corporativo; en el predominio de grandes linajes concretados en familias no nucleares y patriarcales, etc. Solo en época tardía muy posterior a la que estudia este libro, la *comunidad* se disolverá en *sociedad*: el espíritu corporativo desaparecerá, los bienes comunales serán divididos, las familias patriarcales serán sustituidas por pequeñas parejas intimistas, el individualismo agrario, se extenderá, las luchas internas entre partidos, facciones, camarillas, clanes y bandas prevalecerán sobre la mentalidad comunitaria, que pronto no será más que un recuerdo destinado a nutrir las nostalgias de la sociedad occidental.

b) Problemática marxista: en la época del «feudalismo» (como siempre) la lucha de clases sería, de creer a los discípulos de Marx, el motor de la historia; en nuestro caso se trataría de una lucha que opone los «grupos feudales» (nobleza, clero, señorío) a los «campesinos» (afectados por la dependencia).

Montaillou, en su alto Ariège (en un marco ciertamente monográfico) nos lleva bastante lejos de estos esquemas, que sin embargo resultan muy cómodos.

En primer lugar: es cierto que en la aldea de las cruces amarillas, la *Gemeinschaft* o comunidad no es inexistente. Pero ha tenido que ceder su amplio espacio a la *Gesellschaft* (sociedad). Si definimos la facción como un grupo que utiliza y reorganiza en beneficio propio los lazos de parentesco, de clientela y de amistad a fin de conquistar el poder o una parte del poder,[587] lógicamente, desde esta perspectiva, las luchas de facción son consustanciales a la textura misma de nuestra aldea. Florecen sobre los conflictos de religión, pero son preexistentes, o al menos subyacentes a los mismos, dado que el *label* cátaro o católico no es más que un apelativo mal controlado, intercambiable entre los clanes en el furor de los conflictos. Los cátaros encuentran a los católicos

bañándose, y les roban sus ropas; y viceversa (véase Azéma/Clergue). En este caso preciso, la oposición *Gemeinschaft /Gesselschaft* o comunidad/sociedad no se centra, por tanto, en una serie cronológica y lineal, sino que encarna una contradicción viva, que en Montaillou parece abocada a cierta permanencia.[588]

En cuanto a la problemática marxista, es eventualmente pertinente a nuestro tema. Los conflictos que engendran los problemas de Iglesia, de religión, de diezmo, enfrentan durante ciertos periodos a los hombres que ostentan el poder señorial (nobles señores o bailes plebeyos que los representan) contra una fracción de los dominados. Sin embargo, tales conflictos están mediatizados por las luchas de clan, que oponen en la aldea a dos facciones o a dos simples camarillas, de fuerza desigual y de volumen cambiante.[589] Por otra parte, los conflictos de este tipo, *en cuanto tales*, no son permanentes. En efecto, basta, con que el juez señorial y sus compadres consigan dar durante algunos años (a partir de 1300, por ejemplo) con un compromiso válido en la cuestión de los diezmos y la tolerancia de la herejía, para que la gran mayoría de la aldea se agrupe en torno a ellos. Finalmente, y como es lógico, las luchas en cuestión no se proponen ninguna salida revolucionaria. Son más *mafiosas* que radicales. Para el clan que aspira a la dominación, no se trata de *abatir* los poderes señoriales, locales-judiciales y presbiteriales, sólidamente ostentados por el otro clan. Se trata de *apoderarse* de esos poderes. No se quiere transformar el mundo, sino dar la vuelta a la situación, mejorándola un poco con la añadidura de estructuras consulares. El equipo de fútbol que toma la ofensiva trata de apoderarse del balón. No tiene ninguna intención de pincharlo.

En última instancia, en el marco de la historiografía regional (tal como la desarrolla la tesis de la señora Gramain,[590] a dos pasos del Sabarthès y para el Languedoc de la época que estamos considerando) es donde se llegan a comprender mejor los problemas de la sociabilidad montalionesa. La parroquia de las cruces

amarillas llegó muy tardíamente (si la comparamos con sus homólogas del Lauragais, del Biterrois, e incluso del Sabarthès) al estadio de la municipalidad consular. No se menciona un cónsul (que por lo demás es un subordinado) por primera vez hasta el curso del año 1321 (I, 406). La conciencia de la comunidad, o, como entonces se decía, de la *universidad*, apenas estaba extendida en nuestra aldea, probablemente seguía siendo muy arcaica (si se la mide por el rasero de esa institución representativa y modernizante que es el *consulado municipal*). El clan Clergue representaba en Montaillou, según la expresión simplificadora, pero cómoda, de la señora Gramain, el «partido señorial»: este partido se identificaba, en un contexto de absentismo del señor, con las instituciones señoriales (o condales en este caso). El bailiato del lugar, ostentado por Bernard Clergue, se encontraba en el centro de estas instituciones, y encarnaba los métodos autoritarios y tradicionales del gobierno local, impuesto militarmente por vía jerárquica. Frente a los Clergue, el clan Azéma utiliza el consulado (nacido hace poco) como cosa suya, y el cónsul como su hombre de paja.[591] Este segundo clan encarna por tanto el partido «consular»: es objetivamente profrancés y prorreal, por ser favorable al obispo Fournier.[592] En estas condiciones, los cambios graduales de la vida sociopolítica, mezquinamente municipalizada por el consulado, pasan por el inexplicable conflicto entre clanes locales. En cualquier caso, estos cambios son demasiado endebles, demasiado débiles para hacernos olvidar la aspereza mortal de las luchas de clanes, que siguen siendo el fenómeno fundamental.

Los análisis monográficos llegan a discernir ese fenómeno, ínfimo en la escala, pero capital en cuanto a las estructuras *finas* de la sociedad. Montaillou no es más que una gota de agua en un charco más bien nauseabundo. Gracias al empleo de una documentación que crece cada vez más, para la historia esa gota de agua se convierte en un pequeño universo: en el microscopio, se ven nadar los infusorios.

18
HERRAMIENTAS MENTALES: EL TIEMPO Y EL ESPACIO

Tras el estudio de las estructuras sociales que fundamentan asimismo los procedimientos de transmisión cultural, debemos apreciar ahora los contenidos o, más modestamente, las categorías de la cultura aldeana. ¿Qué concepciones profesan nuestros campesinos de Montaillou y del Sabarthès respecto a los problemas del tiempo, el espacio, la naturaleza? Cuestiones de utillaje mental y de representaciones colectivas.

Primeramente, el tiempo cotidiano. En un gran artículo,[593] Jacques Le Goff ha opuesto a los gemelos enemigos: «tiempo de la Iglesia» y «tiempo del mercader». Pero ¿cómo situar en este juego de espejos el tiempo particular del agricultor, del pastor, del artesano? Primera observación: la temporalidad de los humildes solo fue acaparada parcialmente por la Iglesia. Arnaud Sicre, pequeño burgués tarasconense, ya desbastado, habla bien del «tiempo de dos padrenuestros», pero no lo hace más que para evocar mejor los ritos sagrados (que en ese caso son heréticos).[594] Por regla general, en Sabarthès, para medir el paso de un tiempo breve, se limitan a utilizar tal o cual expresión vaga: «un momentito, una breve pausa, una gran pausa», etc.;[595] o bien, un método menos frecuente, se mide el tiempo por el movimiento: «el tiempo de una legua de recorrido, o de un cuarto de legua [...]». Esta operación intelectual que reúne, sin saberlo, las concepciones de Aristóteles y de santo Tomás,[596] es usual en un pastor como Bernard Marty, gran andarín.[597]

Los cortes de tiempo se indican mediante marcas de alimentación (almuerzo o cena, *prandium* o *cena*). Pero también por los

horarios litúrgicos (*tercia, nona, vísperas*): estas palabras, sacadas de los piadosos libros de horas, son utilizadas sobre todo por los curas, por los *hombres-buenos* y por algunas mujeres creyentes o de nostalgia católica.[598] Por tanto, el periodo diurno está cristianizado solo parcialmente (en términos de cronología). En cambio, el periodo nocturno sigue siendo totalmente laico (salvo en el caso de un ultrabeato del catarismo como es Bélibaste: se levanta seis veces por la noche para decir sus horas). Para indicar las divisiones de la noche, nuestros montalioneses y ariegenses se limitan por regla general a utilizar señales visuales, fisiológicas o auditivas como «después de la puesta del sol, en medio de la negra noche, a la hora del primer sueño, a la hora de la mitad del primer sueño, al primer canto del gallo, cuando ya el gallo había cantado tres veces».[599]

En cuanto a las campanas de la iglesia, apenas se dejan sentir salvo cuando señalan la hora de los entierros o de la elevación durante la misa.[600] No parece que en Montaillou las utilicen con vistas a la división de un tiempo penoso que permanece ajeno a las necesidades de una civilización *sin hora*: el alto Ariège no tiene nada que ver con el Artois textil de 1355, donde el reloj del campanario convocará a los artesanos a la labor.[601] En el condado de Foix, el tiempo no es oro. Los montalioneses, por supuesto, no retroceden ante la tarea dura, y cuando es necesario hacen un «último esfuerzo». Pero la noción del horario continuo es extraña para ellos, tanto en sus propias tierras como en el taller catalán, adonde en ocasiones los ha trasplantado el exilio. No conciben la jornada de trabajo sino cortada por pausas largas e irregulares, durante las cuales charlan con un amigo, trasegando y bebiendo vino; «por un quítame ahí esas pajas, se abandona la tarea comenzada…». «Al oír esto —dice Arnaud Sicre— dejé mi trabajo, y fui a casa de Guillemette Maury […]». Y de nuevo habla el mismo: «Pierre Maury me mandó recado a la tienda donde yo hacía zapatos […] Guillemette me mandó decir que fuera a su

casa, cosa que hice [...]». O bien: «Al oír eso, dejé la labor que estaba haciendo».[602]

Así pues, el tiempo de trabajo no es absorbente hasta el límite de no poder despegarse de él... y esta actitud relajada vale para todos los casos, incluso cuando nos encontramos en presencia de un zapatero de relieve como es Arnaud Sicre. Por lo demás, algunos trabajadores, como Prades Tavernier, no dudan en proclamar el hastío de su tarea y declararse «cansados de tejer»... cansados hasta el punto de cambiar de profesión (I, 339). Más generalmente, en esta Occitania bonachona con ellos, el tiempo del artesano, o el tiempo del obrero, aún parece estar muy cerca del tiempo del campesino y del pastor. Aunque a veces la tarea resulte abrumadora, el pastor también tiene sus horas filosóficas: se limita a mirar crecer la hierba y no está estrictamente atado a los imperativos de una agenda. Pierre Maury, que fue uno de los pastores más competentes de su época, siempre está dispuesto a abandonar su rebaño, confiándolo, llegado el caso, a la guarda de su hermano o de un amigo. Y eso durante horas, días, semanas.[603] En el mismo Montaillou y en el alto Ariège se destinan largas horas a pasear, y más aún a la siesta, sobre todo cuando el sol aprieta.[604]

La división diurna, o «intradiurna», de la cronología nos informa casualmente de la ética o la no ética del trabajo. Al margen de esta división, ¿existe una partición *semanal* del horario? En una primera aproximación, sí: Arnaud Sicre, una mujer de Ax, Béatrice de Planissoles, los pastores Bernard Benet y Bernard Marty utilizan, llegado el caso, la palabra y el concepto «semana».[605] Pero la lengua corriente en los medios rústicos evita ese término, así como también evita emplear, salvo los domingos sobre todo,[606] los nombres de los siete días y el calendario lunar. Dice más fácilmente —igual que se dice todavía en nuestra época— «ocho días, quince días, una quincena»[607] que «una semana» o «dos semanas». Estas palabras, «octava» o «quincena», co-

rresponden inicialmente a un concepto de cuarto o de medio mes; en el calendario de la Roma antigua[608] se pueden encontrar algunos equivalentes. Por lo demás, nuestros ariegenses están habituados a los fraccionamientos por mitades: utilizan la palabra «medio año»,[609] que ofrece la ventaja suplementaria de amoldarse a los datos de la trashumancia que reparte el año en dos periodos, la invernada y la veranada.

Al hilo del transcurso del año, mensual, trimestral, estacional, el ritmo viene dado por los doce meses y por las cuatro estaciones: sin embargo, unos y otras no se emplean de forma prolija. Para determinar una fecha intraanual, se refieren ocasionalmente a fenómenos puramente vegetales, sin característica agrícola. Alazaïs Munier[610] cuenta: «Guillemette Benet y yo estábamos sentadas bajo el olmo, en la estación en que los olmos tienen hojas. Fue en esa ocasión cuando Guillemette me dijo: pobrecita, pobrecita, ay, ay, el alma no es más que sangre». Tareas agrícolas, cosechas y vendimias constituyen señales indicadas en los textos: «Raymond de la Côte —dice la valdense Agnès Francou, a propósito del hombre que será quemado en la hoguera con ella— se quedó en Pamiers desde las vendimias de 1318 hasta San Lorenzo de 1319».[611] Entre nuestros hombres de Montaillou se encuentran muchas observaciones cronológicas de ese mismo tipo a propósito de la siega del trigo o la cosecha de las nabas.

Sin embargo, el tiempo del año cristiano prevalece sobre esta señalización vegetal. Si el día, y sobre todo la noche, siguen siendo en buena parte laicos, el calendario de los campesinos ha sido conquistado por la Iglesia: la aculturación religiosa en este sentido ha llegado a un punto sin retorno (todavía hoy, en nuestras sociedades que se dicen agnósticas, las estructuras de calendario siguen siendo eclesiales). En Montaillou y en el alto Ariège, Todos los Santos, Navidad, el Carnaval y la Cuaresma, el Domingo de Ramos (muy popular), la Semana Santa, Pentecostés, la Ascensión (de importancia mínima), la Asunción, la Natividad de la

Virgen, la Exaltación de la Cruz desarrollan un ciclo conocido. Todos los Santos, época propicia para las confesiones y las limosnas de pan, parece haber constituido un punto fuerte cronológicamente hablando: se trata de un fenómeno normal en una sociedad que, como veremos, está muy preocupada por la muerte y por lo que sucede después de la muerte. Navidad es una fiesta de familia o de *domus*. La Semana Santa sirve de pretexto para las comilonas de cordero. Los días que transcurren entre Todos los Santos y Navidad y entre Pascua y Pentecostés son oportunamente definidos… como tales.[612]

De Cuaresma a Pascua y de Pascua a Pentecostés, la alegría va en aumento. Esta, sin embargo, correría el riesgo de caer durante el periodo de verano, un poco vacío por lo que se refiere a fiestas crísticas o mariales. Los santos honrados por las poblaciones ariegenses en la primera parte del siglo XIV se celebran mayoritariamente durante ese periodo vacío: es decir, durante el final de la primavera —sobre todo en verano— y durante las fiestas del otoño: ese es el caso de san Felipe y de Santiago (¿componente compostelano?), de san Juan Bautista, de Pedro y Pablo, de Ciriaco, de Miguel, y quizá de Esteban y de Vicente. Pero no de Martín ni de Antonio. En líneas generales, se observa un vacío del culto de los santos, tanto en nuestros Pirineos como en la vecina Cataluña, entre principios de noviembre (los Santos y San Martín) y el primero de mayo, incluso, el 24 de junio (San Juan). La razón del vacío invernal y primaveral, entre noviembre y mayo-junio, parece evidente: la intensidad del ciclo divino que va de Navidad a Pentecostés es localmente demasiado intenso para avenirse con una gran efervescencia de la devoción a los cultos menores. El año del calendario en el alto Ariège parece dividirse, pues, en una parte crística y divina (de Navidad a Pentecostés) seguido de una parte hagiográfica y marial (desde después de Pentecostés a Todos los Santos). La parte más cristiana es evidentemente la primera, a tenor de lo que sabemos sobre los aspectos

paganizantes que ocasionalmente reviste el culto a los santos[613] y a la Virgen.

Estas fiestas de santos están vinculadas a actividades colectivas, y en especial a las ferias del ganado a las que acuden los pastores de Montaillou: los hermanos Maury amasan sus grandes y pequeños ingresos en el mercado de Ax-les-Thermes y en la feria de Laroque d'Olmes, que coinciden respectivamente con la Elevación de la Cruz y con San Ciriaco (II, 477-78; III, 148). Más simplemente, quien dice fiesta, dice reposo feriado. Los santos son los amigos de los obreros, igual que los amigos de los trabajadores agrícolas en general. En las festividades de fin de año, los pastores descienden de las montañas de veranada y en la plaza de la aldea encuentran a las madres jóvenes con sus bebés en brazos. Para los campesinos, ni siquiera para los cátaros, no se trata de renunciar a estas festividades católicas, engranadas en la vida comunitaria; solo Bélibaste, maximalista albigense, lleva su celo herético hasta encerrarse en su casa para trabajar durante los días no laborables.[614]

Se observará, por último, que en la aldea es el cura (poseedor eventual de un calendario) quien se encarga de decir, llegado el caso, en qué día del año se encuentran, y ese día está codificado no por una cifra, sino por el nombre de un santo o de una fiesta: el cura es el guardián del tiempo.

Los notarios de la Inquisición utilizan un tiempo cifrado, calculado al día en función de normas que ya son las nuestras: «el 2 de abril de 1320», «el 26 de septiembre de 1321», etc. En cambio, los campesinos de Montaillou se contentan con una cronología flotante mejor o peor sostenida en los días de fiesta, que aportan celebraciones mnemotécnicas. Este contraste entre el tiempo duro de los escribas y el tiempo blando de los campesinos se impone con más fuerza cuando se trata de cómputos que afectan a una gran parte del año, a un año, a un grupo de años. Entonces, la vaguedad es la regla: Guillaume Austatz, baile a pesar de todo, y

muchos otros como él, no dicen «en 1316» o «en 1301», sino «hace tres o cuatro años», «hace diecisiete o dieciocho años»… «muy bien puede tener veinte años», «hace veinte o veinticuatro años».[615] O también: «En el tiempo en que los heréticos dominaban en Montaillou», «antes de la redada de la Inquisición de Carcasona», etc., siendo estas expresiones el equivalente funcional de nuestros «antes de la guerra», «después de la guerra», «antes de mayo del 68», etc. La vaguedad aumenta con la extensión del pasado. Asimismo, un bebé no tiene seis meses o siete meses, sino «medio año», y no tiene «un año» o «dieciocho meses», sino «de uno a dos años».[616] Ciertos casos que no tienen significación estadística parecen indicar que las mujeres conservan con más cuidado el tiempo que los hombres. Béatrice de Planissoles se sitúa tradicionalmente en el marco único de las cronologías relativas; pero es más ducha en fechas precisas: «hace diecinueve años, por la Asunción»… «hace veinte años, en el mes de agosto»…, dirá, refiriéndose a su pasado (I, 218, 223, 232). Se me replicará que esta actitud es normal: se trata de una noble, más cultivada que el *vulgum pecus* de las comadres. Sin embargo, incluso en un pueblo campesino se impone una dicotomía notable: tomemos por ejemplo la muerte de Guillaume Guilhabert: el pastor Bernard Benet se limita a indicar que ese suceso ocurrió entre dieciséis y veinte años antes (por tanto, entre 1301 y 1305). Más oportuna, la campesina Alazaïs Fauré apunta justo al centro de ese tridente cronológico: «hace dieciocho años», dice (en otros términos, en 1303 [I, 398; I, 410]).

Preciso o no, el tiempo rural es siempre *flotante*, como lo prueban esas expresiones. Desde este punto de vista nos encontramos en plena mentalidad merovingia, digna de Gregorio de Tours o del Pseudo-Fredegario.[617] El ejemplo de los notarios de Pamiers que datan sus actas en «el año del Señor de 1320» o «en 1323» no es seguido por nuestros campesinos, que se atienen al «hace doce años», o «hace veinticinco años». Por supuesto, Agnès Francou

declara que «el valdense Raymond de la Côte residió en Pamiers desde la vendimia de 1318 a San Lorenzo de 1319» (I, 125). Pero Agnès Francou reside en Pamiers, pertenece a la secta valdense y es originaria de la diócesis de Vienne, bajo influencia lionesa. Se inscribe por tanto en un horizonte cultural más sofisticado que el que limita la Occitania de nuestras aldeas. Solo en un caso hace su aparición en nuestras montañas el calendario cristiano moderno, contado desde el nacimiento de Cristo: durante la Cuaresma de 1318, Bernard Cordier, oriundo de Pamiers y residente en Tarascon, cuenta a los conciudadanos de su población reunidos cerca del puente lo que ha oído en su villa natal: «En 1318 —vaticina— van a producirse catástrofes debido al nacimiento del Anticristo».[618]

El uso explícito que hace Bernard Cordier del término «1318» revela ya una influencia urbana, apamea, tributaria a su vez de profecías milenaristas: provienen, según dice ese hombre, de los hospitalarios de ultramar y de Oriente. En este caso, la adopción de un calendario moderno y cristiano depende de la cultura urbana, alimentada por los fantasmas del fin del mundo. Nada semejante se observa en nuestros campesinos y aldeanos de comienzos del siglo XIV. En los tiempos modernos, en cambio, la mutación del calendario se realizará en profundidad: el último montañés de las Cévennes y de los Pirineos sabrá que vive en el año «1686» o en «1702».[619] A partir de entonces ya puede decirse que ha tenido lugar la revolución intelectual entre las masas rurales; pero hacia 1310 en Montaillou aún estamos muy lejos de eso…

En estas condiciones, la historia (antigua y menos antigua) no puede estar sino ausente, o casi ausente, de nuestra cultura montalionesa.[620] Fuera de las iglesias, Clío no existe: los hombres del alto Ariège, en materia de historiografía conocen sobre todo algunos elementos del tiempo escatológico, forjado por el cristianismo o por las sectas, y el mito cátaro de la caída original es

extremadamente popular[621] entre aquellos residentes y trashumantes de Montaillou tocados por la gracia heterodoxa. En cambio, por el lado de la tradición católica, tal como es recibida por numerosos aldeanos, apenas si se conoce el segmento temporal que trata el Antiguo Testamento. Dejando a un lado unas escasas referencias a Adán y Eva,[622] las conversaciones familiares de las *domus* no tratan para nada del diluvio ni de los profetas. (Más adelante, el descubrimiento de la Biblia y del periodo precrístico traumatizará al campesinado de Languedoc… pero solo en el siglo XVI, durante la difusión del protestantismo). Así pues, en el alto Ariège, el tiempo católico no se refiere más que muy brevemente a la creación. De hecho comienza con María, Jesús y los Apóstoles, y termina en un porvenir lejano, «cuando el mundo haya durado muchos años»:[623] entonces vendrán el juicio y la resurrección. Estas perspectivas terminales (a pesar del escepticismo que más de una vez las cuestiona) son evocadas de forma familiar en las veladas, al amor de las brasas: «Hace unos cuantos años —cuenta Gaillarde (esposa de Bernard Ros, de Ornolac)—, estaba yo en mi casa de Ornolac, en compañía de la mujer de Pierre Munier, de la misma población. Apareció entonces Guillaume Austatz [el baile] y otras personas cuyos nombres he olvidado. Nosotros estábamos junto al fuego, en la casa, y comenzamos a hablar sobre Dios y sobre la resurrección general […]».[624]

Sin embargo, la resurrección es discutida por ciertos materialistas de aldea; estos, basándose en tradiciones e innovaciones vagas, creen a la vez en la eternidad del mundo y en la disolución del cuerno del hombre. *Janus Bifrons*, obsesionado por los problemas de la muerte, el tiempo campesino proclama, al hilo de las páginas del *Registre* de Fournier, «Yo soy la resurrección y la muerte».

Pasemos a la concepción fatalista del tiempo: si bien en la cultura docta se identifica con las filosofías heréticas,[625] en Montaillou, sin embargo, se une, más allá de los nombres de los grandes

pensadores, a un viejo sustrato mediterráneo y rústico. En la aldea de las cruces amarillas, la arqueología del saber, por lo que a las ideas sobre el tiempo se refiere, revela una serie de capas superpuestas: delgada película cátara; corteza cristiana ya más espesa; y teoría antigua (?), es decir, astrológica, del *fatum* y del destino, aplicada tan pronto a la *domus* como al individuo de los apriscos.[626] En el alto Ariège del siglo XIV —como en la Atenas del siglo V—, creer en el destino, domiciliario o personal, es rechazar la existencia de un tiempo lineal, orientado hacia los objetivos del fin del mundo: es encadenar una vez más al viejo y temible Cronos.

Con Cronos o Saturno, somos remitidos a la edad de oro, hacia las brumas resplandecientes de un pasado mítico, pero este no se confunde en modo alguno con su homólogo del Génesis. En efecto, en el Montaillou de las primeras décadas del siglo XIV encontramos una visión idílica de los orígenes: estos correspondían a los buenos tiempos pasados del incesto primordial, cuando los hermanos se acostaban con sus hermanas. Como hemos visto, Pierre Clergue lo menciona mucho en sus conversaciones de cama con Béatrice de Planissoles. Si hemos de creer al cura fornicador, la práctica incestuosa de los primeros tiempos ofrecía a cada hombre la posibilidad de satisfacerse con poco gasto: todavía no estaba uno obligado a empobrecer su propia *domus*, puesto que no se exportaban fuera de esta las dotes correspondientes a las hermanas. Semejante estado de cosas no podía durar. Para impedir la sangrienta pelea entre hermanos que se disputaban a la más linda de sus hermanas, hubo que establecer la prohibición del incesto. Hemos pasado de la *domus* perfecta de los orígenes, mónada cerrada sobre sí misma, carente de puertas, de ventanas y de dotes, en la cual se vivía y donde sus moradores se acostaban entre sí, a la *domus* imperfecta de «nuestra» época, que se ve obligada a deshilacharse sin tregua, a fin de que las hijas destinadas a la exportación sean dotadas. Este paso conceptual, de la perfección

domiciliaria a la imperfección, constituye, como se sabe, uno de los procedimientos habituales que emplean el mito y el folclore, cuando se les antoja explicar la creación del tiempo social.[627] La *domus* nace indivisible. Es la sociedad la que terminará por agrietarla. El tiempo pasado, del folclore, caracteriza la época «antigua», cuando los peces fritos nadaban en las fuentes (III, 52; comienza rápido, desde el momento en que se cuenta de atrás hacia delante. «En Chan Kom, aldea maya —dice Robert Redfield—, la historia no va más allá de los padres. A partir de los abuelos, se instaura el tiempo del mito fabuloso».[628] En Montaillou, la folclorización del pasado es casi tan rápida como en Chan Kom: un bisabuelo ya es un muerto muy viejo. Cuando se refieren a datos considerados como históricos (en el sentido moderno del término), los testimonios montalioneses se limitan en la mayoría de los casos a tratar hechos posteriores a 1290, y más aún a 1300. En un solo caso, único, el testigo montalionés interrogado por el obispo ofrece un relato relativo a la década de 1240. Se trata de la conmovedora historia de Alesta y de Serena: damas de Chateauverdun, heréticas, fueron presas, convictas y quemadas, tras abandonar al bebé de una de ellas con objeto de marcharse a Lombardía. Ahora bien, Raymond Roussel, a quien debemos este bello relato pronunciado para uso de su Béatrice, lo dice intemporalmente, al modo de un cuento de velada en las cabañas, retrospectivo sin duda, pero no fechado (I, 220-221).

Por lo que a la historia, antigua o reciente, se refiere, no aparece como tal en nuestros textos, ya sean puramente montalioneses o generalmente ariegenses. La era clásica romana solo se conoce en Pamiers —y más bien poco—: allí funcionan escuelas; allí circula un texto de Ovidio. Los agricultores apenas se remontan más allá del anterior conde de Foix. Este soberano fue bueno para sus súbditos, y duro con la Iglesia: más allá de su muerte (1302) dejó el recuerdo de un príncipe preocupado por sus súbditos, resueltamente enemigo de los diezmos que los cu-

ras sacaban a los montañeses.[629] Dejemos de lado algunos textos rarísimos, que pueden contarse con los dedos de una mano, y que conciernen, por ejemplo, a la antigüedad cuasi secular de tal *genus* o de tal linaje (II, 367-368; II, 110). Por regla general, los testigos a quienes interroga Fournier no se interesan por las décadas anteriores a 1290, o a 1300.[630] También es cierto que entre estos testigos hay pocos viejos: así, demografía y mentalidad corren parejas para negar mejor el tiempo histórico.[631]

Por tanto, los montalioneses viven en una «isla de tiempo», más separada del pasado que del futuro. En los horizontes de esta isla no emergen, hacia arriba y hacia abajo, más que las lejanas Borromeas del Paraíso perdido, y de la resurrección por culminar. «No hay más siglo que el nuestro», dice Raymond de l'Aire, campesino de Tignac, en una frase a la que de buena gana restituiría yo su carácter ambiguo (II, 132). Esta insularidad temporal tiene más valor que el local: en efecto, los etnógrafos han encontrado «muchas sociedades sin historia» (sin historia *para sí* ...) que se basan en el modelo de Montaillou, y han decidido, por tanto —algo apresuradamente—, que Clío no tenía cabida en sus investigaciones. Aberración científica, superada de ahora en adelante. De hecho, las sociedades aldeanas viven una historia. Pero no la piensan con conciencia clara.

Esta ausencia de dimensión historiográfica,[632] en cultura general, concuerda muy bien, por lo demás, con el tono indicativo,[633] desprovisto de conexiones lógicas con el antes y el después, que caracteriza el discurso campesino del alto Ariège: los relatos de Pierre Maury, de Bernard Marty y de tantos otros son narraciones llanas:[634] la esencia de los individuos no se revela en ellas más que en el ocaso, en el momento en que finalmente es traicionada por su existencia. Desde hace horas escuchamos los recuerdos de Pierre Maury; gracias a sus evocaciones vemos agitarse ante nosotros al zapatero Arnaud Sicre,[635] y nos enteramos bruscamente, a dos minutos del final, de que el tal Arnaud no era

más que un soplón… en el instante mismo en que se revela como tal. En nuestra época de mensaje televisivo y de masaje teleauditivo, abolidores ambos de las lógicas librescas, los procedimientos de la *historia inmediata*, del *suspense*, del enigma policíaco y del *nouveau roman*, pueden encontrarse sin esfuerzo los viejos y simplistas métodos que empleaban en 1320, antes de la «Galaxia Gutenberg», las narraciones del pastor, vírgenes de imprenta e incluso de escritura.[636]

Por lo que concierne a la percepción y utilización mental del espacio —inmediatas, luego geográficas, sociológicas, culturales — el dato de base permanece vinculado a las aprehensiones corporales y especialmente a la de la mano y del brazo: «Vi a Prades Tavernier, que leía bajo los rayos del sol un libro negro, del tamaño de mi mano», declara Guillemette Clergue (I, 341); así, la mano cumple la función de una medida corta. El brazo o la brazada calibra las distancias algo más largas: «Yo estaba tomando el sol detrás de mi casa —explica Raymond Vayssière—,[637] y a cuatro o cinco «brazadas» de mí estaba Guillaume Andorran, que leía un libro». Más allá del brazo, la fuerza «braquial» permite evaluar tal o cual distancia más importante: «Prades Tavernier, que llevaba sobre el cuerpo cuatro o cinco pieles de cordero, caminaba manteniéndose constantemente a una distancia de un tiro de ballesta del camino», cuenta de nuevo Guillemette Clergue (I, 341). Llega un momento en que el tiro de ballesta se convierte a su vez en un patrón demasiado corto e inadecuado: entonces se utiliza la legua (II, 27) y la etapa de viaje (II, 43) o de trashumancia. En esta región montañosa, el sentido concreto de la marcha, en sus modalidades ascensionales, siempre está prescrito: no se va simplemente de un punto a otro, sobre todo en Montaillou, aldea en cuesta. Se sube o se baja (I, 223, 462; III, 269, y *passim*).

En líneas generales, las escasas indicaciones metrológicas que acabo de proporcionar revelan una mentalidad, pero no deben dar lugar a ilusiones: el sentido de la medida espacial, ya se trate

de longitudes, ya de superficies,[638] no es la preocupación esencial de los pueblos del alto Ariège. Apenas se trata de desarrollar ese «sentido» porque no se impone como tal en las necesidades de cada día. Digamos que simplemente está jalonado, en los dos extremos, por los conceptos fundamentales, *corpus* y *domus*, que dominan la filosofía de Montaillou: provisto de brazos y de manos, el cuerpo es la medida del mundo; y cuando este es demasiado amplio para ser medido por un cuerpo, la *domus*, anexa al cuerpo, puede convertirse a su vez en la medida del mundo: «Para representaros el Paraíso —propone Guillaume Austatz—, figuraos una vasta *domus* que se extendiera desde el puerto de Merens hasta la ciudad de Toulouse.[639]

Apenas mensurable, el espacio montalionés tampoco está mejor orientado. En los siglos siguientes, los agrimensores que harán el catastro languedociano, en sus registros orientarán los campos en función de los puntos cardinales, de los vientos dominantes, de las posiciones del sol… ¡qué sé yo! Los ariegenses de 1310 parecen menos sofisticados. Para ellos, un gran itinerario no se traduce en una orientación general, sino en una cadena de ciudades que se suceden: «Para ir a Raosbastens —le dice Bélibaste a Pierre Maury—, os dirigiréis primero a Mirepoix, luego a Bauville, y luego a Caraman. Y allí preguntaréis por el camino para ir a Rabastens» (III, 151). A falta de «levante», «poniente», «norte», «sur», «este», «oeste», términos jamás empleados en nuestro registro, los campesinos de Montaillou hablan de «marchar hacia Cataluña» (al sur); «hacia la baja región» (al norte), «más allá de los puertos», «hacia el mar», «hacia Toulouse», etc.

Geográficamente, la percepción fundamental sigue siendo la del pequeño pueblo natal, la del territorio (*terra*), palabra que puede designar tanto la circunscripción señorial como el área microrregional. La palabra *terra* no debe crear equívoco en el lector. Nuestros campesinos-pastores, centrados en sus *domus*, no tienen esas obsesiones de la tierra familiar y parcelaria que por

anacronismo se describirá un día como consustancial a las mentalidades del agricultor de todas las épocas. Su modo de producción es más doméstico que de parcela.[640] *Terra*, para ellos, es territorio no familiar, sino *global*: de parroquia, pero también, más ampliamente, de pequeña región. *Terra* de aldea, de grupo de aldeas, de región limitada, a la vez humana y natural. *Terra* de señorío, pequeña o grande, es decir, de principado.[641] Se habla por tanto de la región de Aillon o de la «tierra de Aillon» (Prades y Montaillou). Administrativamente constituye una castellanía particular, dominada por la alta fortaleza que se yergue sobre la aldea de las cruces amarillas.[642] También se menciona el Sabarthès (alta región de Foix)[643], la tierra de Olmes, la tierra o región de Sault,[644] el Razès, el Fenouillèdes, la Cerdaña. El condado de Foix, como unidad política, aflora en la conciencia de todos. Sin embargo, hay un matiz nítido entre la alta región (descentrada respecto a Foix, capital laica y condal, y verdaderamente centrada sobre Ax y sobre Tarascon, foco del primitivo pueblo sabarthesiano), y la baja región, dominada por Pamiers, ciudad episcopal, clerical, anticátara, dominica… y diezmera, con su rica llanura de cereales. La frontera entre la alta región, antidiezmera, es decir, catarizante, y la baja región, sólidamente católica, está marcada, a unos pocos kilómetros al norte de Foix, por un corte prepirenaico, llamado el paso de Labarre.[645] «A los hombres del Sabarthès —cuenta Berthomieu Hugon en 1322—[646] les gustaría mucho entenderse con el conde de Foix para que ningún clérigo pasase al otro lado del paso de Labarre […] Si el conde de Foix fuera valiente, como lo era su antecesor, los clérigos no subirían como suben para exigir los diezmos de los carnerajes».

La diferencia tan marcada por el corte prepirenaico es aceptada por todos en Montaillou: desde lo alto de sus «montañas», por ejemplo, el cura Clergue amonesta a Béatrice para impedirle descender hacia «la baja región» de Dalou y de Varilhes, infestada de

Hermanos menores. *Mutatis mutandis*, Bernard Clergue, desde su prisión de Pamiers, mira las montañas que cortan el horizonte al sur, esas montañas en las que se encuentra *su* territorio (*terra*) del alto Ariège, compuesto por el Sabarthès e (inclusivamente) por la región de Aillon. Y, sobre todo, formado, más estrictamente, por la señoría montalionesa cuya carga de baile ostenta él.

Limitado al norte por el paso de Labarre, el alto Ariège linda al sur con la línea de los *cols* pirenaicos (o *puertos*): el obispo de Pamiers, que objetivamente desempeña el papel de brazo espiritual del rey de Francia, trata de extender su control inquisitorial hasta esa línea fatídica. Los «altofuxeos» habitan *citra portus* (más acá de los puertos), en la vertiente norte de los Pirineos más o menos influenciada por el imperialismo francés; mientras que al otro lado (vertiente española) lo llaman *ultra portus* (allende los puertos). «Huid allende los puertos —le dice Béatrice de Planissoles el notario Pons Bol, de Varilhes— porque más acá de estos os echará mano el obispo» (I, 257). En cambio, para los exilados en Cataluña, la cadena axial de los Pirineos, que de oriente a poniente corresponde a la línea de puertos, constituye la frontera de la libertad, más allá de la cual «comienza» (en la práctica opresiva, ¡aunque no en la letra del derecho!) el «reino de Francia». Este está significado, es decir, definido, en la presente circunstancia, por la actividad policíaca de los inquisidores. «Cuando pasamos los puertos para volver al reino de Francia [de hecho, el condado de Foix], todos los pelos se nos erizan», declaran los emigrantes fuxeos que normalmente viven en los refugios catalán y valenciano desde que huyeron de la tierra natal (II, 71).

En el interior de las regiones pequeñas (zona de Aillon) e incluso de los grandes espacios vividos en sí y por sí (Occitania o Cataluña respectivamente) nuestra aldea se piensa y piensa su vida: entre estos y aquellas existen circuitos privilegiados. Por ejemplo, Montaillou está en constantes relaciones con Prades, parroquia vecina, hasta el punto de estar unido a ella por medio

de una pista,[647] y por los lazos minoritarios de matrimonio. En cambio, Camurac, otra comunidad vecina, apenas más alejada, no tiene más que lazos muy flojos con Montaillou (si dejamos a un lado la visita ocasional del cura de Camurac, encargado de llevarle los últimos sacramentos a una moribunda montalionesa, que lo envía a paseo [I, 462]). Con Ax-les-Termes, capital del alto valle de Ariège, las relaciones montalionesas son frecuentes: a la vez comerciales, culturales, mundanas, amistosas… Hacia Ax, las mujeres de la cuenca de Prades llevan sus gallinas y huevos para venderlos, y su hilo para mandarlo a tejer. Mulas cargadas de trigo también hacen el trayecto desde Montaillou hasta los molinos de Ax, a orillas del Ariège. Estas mulas vuelven a subir más tarde a la aldea, cargadas de harina:

> Un día —cuenta Guillemette Clergue—,[648] poco antes del arresto general de los habitantes de Montaillou (no recuerdo de otro modo la época), yo iba a segar hierba al territorio llamado Alacot; en mi camino encontré a Guillaume Maury, con su mula; venía de Ax, cantando. Le dije:
>
> —Has bebido. Estás muy alegre.
>
> —Estuve en Ax para moler la harina; la traigo a lomos de mi mula —me respondió él.
>
> —Y ¿cómo es —le repliqué yo— que cuando mi marido hace el viaje a Ax para moler la harina, vuelve más tarde a nuestra *domus* completamente agotado, a fuerza de vigilias y de polvo de harina?
>
> —De hecho —me explicó Guillaume—, me quedé muy poco tiempo en el molino. He aprovechado este viaje sobre todo para ir a ver a los hombres-buenos. [649]

También la trashumancia estructura el espacio; crea vínculos de acercamiento y casi vecindad entre Montaillou y localidades muy alejadas. En Arques, por ejemplo, en el actual departamento del Aude, Sybille Pierre, mujer de ganadero, conoce todos los chismes de Montaillou. Nada sorprendente hay en ello: las dos aldeas, la ariegense y la audense, están separadas por cuarenta kilómetros a vuelo de pájaro; pero en realidad están contiguas, puesto que la una forma el polo de veranada, y la otra el de in-

vernada, en un circuito de trashumancia, y por eso intercambian sirvientas y trabajadores estacionales durante las siegas (II, 427). En líneas generales, ¿qué es en buena medida el *Registre* de Jacques Fournier sino un gran diálogo en el espacio, de tonalidades cátaras, entre la invernada bélibastiana de Cataluña y la veranada sabarthesiana?

Sabarthès, esa es la gran palabra: a ella nos llevan de modo inexorable todos los datos que entrega el *Registre* referidos a los sentimientos de pertenencia «espacial» que sienten los campesinos, más allá de la estrechez de su parroquia. En efecto, se perciben los círculos concéntricos de una sociedad casi segmentaria: *corpus, domus, locus, pagus* (II, 108): cuerpo, casa, aldea, región. El cuerpo y la casa son el cuerpo y la casa de cada uno. La aldea es Montaillou. La región es el Sabarthès.[650]

En efecto, Montaillou y la tierra de Aillon (Prades + Montaillou) forman parte, y eso no admite duda, del Sabarthès: «Pierre Clergue es cura de Montaillou en Sabarthès». Los «hombres de Montaillou» son «del Sabarthès». «Hace cinco años —dice Raymond Pierre, de Quié —[651] que no he estado en el Sabarthès, excepto en Prades y en Montaillou».

Desde luego, la región de Aillon es algo periférica con relación al Sabarthès profundo, cuyo corazón está en Tarascon, Ax-les-Thermes y Junac. «Los *perfectos* —dice en esencia Bernard Clergue—[652] iban de Montaillou a Prades, y luego de Prades hacia el Sabarthès (dirección de Ax-les-Thermes)». Hay, por así decirlo, un pequeño Sabarthès, centrado en Ax, en Tarascon y en el santuario epónimo de Savart,[653] y un gran Sabarthès, más político, que no es otro que el alto condado de Foix, y que incluye (al sur del paso de Labarre y al norte de la cadena axial de los Pirineos) los alrededores de Ax, de Tarascon, de Foix, nuestra región de Aillon y también la zona de Vicdessos.[654] Numerosos textos muestran la fuerza evidente y tranquila del sentimiento de pertenencia a la región sabarthesiana, manifestada por

los habitantes de sus diversas aldeas. «¿No sois del Sabarthès?», le pregunta un joven a Pierre den Hugol, en una taberna de Laroque d'Olmes.[655] «Sí, soy de Quié», le responde este.

El Sabarthès ¿es una región natural, definida por sus características de altitud, de suelo, de vegetación? Esa es la opinión de Gaussen, que en sus mapas fitogeográficos la destaca como tal región.[656] En cualquier caso, según los naturales de la región en la época considerada, el Sabarthès posee todos los atributos de una entidad perfectamente definida: está tan bien dividida como pueden estarlo las *tribus y* los *pueblos* a que nos tienen habituados etnógrafos e historiadores. Raymond de l'Aire, de Tignac, habla explícitamente «del pueblo del Sabarthès» (II, 122). La expresión más corriente se refiere sin embargo a «la gente del Sabarthès», o a «los hombres y mujeres del Sabarthès» (II, 217, 309, 318, 328). El Sabarthès tiene su cultura folclórica, manifestada sobre todo por proverbios relativos al matrimonio y al destino: nuestros informadores los definen como «dichos comunes del Sabarthès»:

> En todo tiempo ha sido y será
> que el hombre con la mujer de otro se acostará (I, 167).
>
> Suerte o desgracia que a alguien llega,
> está prometida de antemano (I, 356).
>
> A la prima segunda,
> méteselo todo. (II, 130)[*].

La región posee también su sistema oficioso de información y de opinión públicas, que hace y deshace las reputaciones, mundanas y de otro tipo: «En el Sabarthès se dice comúnmente que los Authié se marcharon, que no han vuelto, etc». (II, 195; III, 54). «Diversas mujeres que tenían buena reputación en el Sabarthès eran amigas de Pierre Authié» (II, 425). El Sabarthès es famoso asimismo por sus especialidades gastronómicas (truchas,

quesos). Su centro espiritual es el santuario donde late el corazón de este pueblo pirenaico: Nuestra Señora de Savart, en Tarascon, es el bien común de los habitantes de la región, que se ofuscan tanto más cuando los curas se atreven a expulsar de ese santo lugar a los huelguistas del diezmo.[657] El Sabarthès también tiene su comunidad formada por las almas de los muertos: suma una multitud inmensa que llenaría todo el espacio comprendido entre Merens y Toulouse.[658] (El folclore relativo a los difuntos presenta por lo demás algunas variaciones locales: en tierras de Aillon está cerca del que se encuentra en la región de Sault, vecino oriental del Sabarthès, si bien es cierto que el valle del Hers comunica con facilidad Aillon y Sault).[659] El Sabarthès tiene su lengua, o cuando menos sus dialectos, sobre los que volveré más tarde: esta unidad lingüística favorece el matrimonio entre sí, más allá de la primera aureola de endogamia aldeana. «Mi futuro esposo Jean Maury había venido a Juncosa [España] para recuperar sus ovejas —cuenta Mathena Cervel—; cuando se enteró de que mi madre y yo éramos de la lengua de allá arriba [del Sabarthès], negoció para casarse conmigo, aun cuando no nos conocíamos siquiera» (II, 451). El suelo sabarthesiano disfruta de una fecundidad específica: está garantizada mágicamente por la presencia carnal de los *hombres-buenos*: «Raymond Authié, de Ax, me dijo —cuenta Rixende Cortil, de Ascou— que desde que los *hombres-buenos* tuvieron que huir del Sabarthès,[660] allí la tierra no fructifica tanto [...] hasta el punto de que no da ya nada bueno». La riqueza sabarthesiana, por lo que se refiere a la agricultura y a la ganadería, está ligada explícitamente, según nuestros testimonios, a una economía de montaña: esta se basa en las trashumancias y se comercializa gracias a los mercados de algunas capitales, donde intercambian las ovejas y los conceptos[661] y se hace provisión de cereales y de aperos.

Administrativamente, el Sabarthès era una antigua *veguería*, de época carolingia.[662] En 1300-1330 su estatuto sigue siendo es-

pecial en el seno del condado de Foix, del cual forma la parte alta y montañosa, por encima del paso de Labarre (III, 331); su situación exige en las regiones del alto Ariège la presencia de un oficial condal especializado, Guillaume Tron, de origen tarasconés: este personaje ejerce las funciones de «notario público del conde de Foix en el Sabarthès».[663]

El pueblo del Sabarthès se singulariza por sus tradiciones étnicas y consuetudinarias. El territorio en sí no se inscribe, sin embargo, más que de forma marginal en la línea de puntos de las fronteras, formando una especie de subdivisión meridional de la diócesis de Pamiers, un *arciprestazgo*. Aquí, el conflicto de los diezmos se convertirá en recurrente durante los veinticinco primeros años del siglo XIV; en esta comarca, que rechaza enérgicamente que el obispo apameo le imponga los diezmos de los carnerajes, semejante conflicto revela una estratificación tripartita de los estamentos: durante las negociaciones diezmeras de 1311, el pueblo «laico» del Sabarthès, agrupado en sus comunidades de villas y aldeas, estuvo representado por procuradores y síndicos cuyas miras reflejan sobre todo las opiniones de los notarios y golillas de las cuatro villas o poblaciones (Foix, Ax, Tarascon, Vicdessos). El clero secular y regular, formado mayoritariamente por la masa de curas de aldea, constituye la parte contraria frente a los laicos, representada esta por el abad de Foix y por el prior de Vicdessos; finalmente, los nobles del Sabarthès, donceles y caballeros, constituyen un tercer grupo que zigzaguea entre los dos bandos esenciales: el del pueblo y el de los curas. Tras las reuniones tripartitas se llegará a un acuerdo en 1311,[664] que no evitará la reanudación del antagonismo entre 1312 y 1323. Muchos hombres del Sabarthès, exasperados por la pérdida de sus franquicias, terminarán por desear (aunque en vano) que el prelado Jacques Fournier, demasiado ávido de diezmos, perezca en las llamas de una buena hoguera, y manifestarán durante estos doce años su apoyo leal a las tradiciones consuetudinarias here-

dadas de sus abuelos, que son enemigas de diezmos y carnerajes.[665] La lucha abierta o solapada contra la deducción eclesiástica encuentra un amplio apoyo en los aldeanos, ya sean estos catarizantes o católicos. Simultáneamente, dicha lucha sigue siendo inseparable de la tradición herética, que entre 1290 y 1320 irá asociada al nombre mismo del Sabarthès. Y esto será así tanto antes como después de las empresas de los Authié,[666] que fueron grandes sabarthesianos ante el Padre Eterno.

Para la definición de esta región y de este *pueblo*,[667] de este Sabarthès del cual forma parte Montaillou, los vínculos horizontales basados en un sentimiento popular de comunidad material y cultural, tradicional y lingüística, aldeana, ciudadana y culinaria, se antojan decisivos. En mi opinión son igual de importantes, si no más, para la sensibilidad de las masas que los lazos verticales de tipo jerárquico, administrativo o feudal. Por lo demás, estos lazos «verticales» serán enérgicamente cuestionados desde el momento en que emanan de la Iglesia diezmera, en el marco —legal a pesar de todo— del arciprestazgo del Sabarthès.[668]

De ahí la importancia del dato cultural, y más precisamente lingüístico, para una definición todavía más amplia de un espacio de inclusión en el que Montaillou en particular y el alto Ariège en general no serían más que una aldea y una comarca entre otras muchas. En las declaraciones de nuestros testigos, el occitano es como una marejada venida de las profundidades, que recubre superficialmente, sin enmascararla, la espuma del latín de los escribas. La parroquia de las cruces amarillas y la población del Sabarthès se insertan en el marco más amplio de una ardiente occitanidad, más viva en sí que consciente de sí.[669] *Hombres-buenos* y curas tienen como mínimo un punto común: unos y otros predican, cuando es preciso, en lengua vulgar (I, 454; III, 106). Allí mismo, en Montaillou, se desprende una conciencia muy nítida de un dialecto local, hablado como máximo por un millar de personas:

Por San Mateo —cuenta Arnaud Sicre—,[670] yo estaba fabricando zapatos en el taller de Jacques Vital, zapatero del lugar, cuando apareció una mujer que gritaba en la calle. Alguien me dijo:

—¿Hay trigo para moler?

—Arnaud, ahí tenéis una obrera agrícola de vuestra región.

Yo le pregunté a la mujer:

—¿De dónde sois?

—De Saverdun, me respondió ella.

Pero como hablaba la lengua de Montaillou, le hice cerrar el pico:

—No sois de Saverdun. Sois de Prades o de Montaillou.

Breve diálogo significativo, pues implica una diferencia entre la lengua de la baja región (Saverdun, al norte fatídico del paso de Labarre) y la del Sabarthès.[671] En el interior mismo de esta diferencia se revela, por otro lado, la especificidad de los dialectos de Prades y de Montaillou, quizá teñidos de catalanismos: de hecho, los hombres de Montaillou, y especialmente los pastores, tienen el sentimiento vivo de un *continuum* occitano-catalán. Pasar de Tarascon y de Ax-les-Thermes a Puigcerdá y a San Mateo no les plantea apenas problemas de comprensión. Lingüísticamente, hay pocos Pirineos. Las diferencias dialectales parecen mucho más marcadas por la parte norte y sobre todo en las zonas oeste y noroeste: los ariegenses tienen clara conciencia de la frontera atestiguada en 1300, que separa en Occitania a los hablantes languedocianos de los gascones. En muchas ocasiones, nuestra gente de Montaillou, de Ax-les-Thermes y más generalmente del Sabarthès, menciona a tal o cual individuo con el que se han encontrado, que habla «gascón» o «tolosano», o bien «medio gascón, medio tolosano» (II, 188, 475, 483). Las diferencias en cuestión se dejan sentir a poca distancia de la orilla occidental del Ariège, dado que uno de los personajes en cuestión, distinguido por sus «gasconismos», es quizá originario de La Bastide-de-Sérou (II, 73-74, 188, 383).

En cuanto masa global, la Occitania de 1320 no es nada, políticamente hablando. Es un gran navío que navega en la noche,

con todas las luces apagadas, sin verdadera conciencia de sí. Pero a los ojos de los pastores de Ariège, que, por supuesto, no la llaman por su nombre, representa, sin embargo, un gigante geográfico: la simple distancia de Toulouse al puerto de Mérens proporciona por sí misma, como se ha visto, la imagen de la infinitud (I, 191, 202). Más generalmente, la comunidad cultural catalana y occitana, a la que están vinculados nuestros aldeanos, se abre ampliamente sobre el Mediterráneo de las penínsulas, de las islas y de los grandes valles de la costa norte: los ganaderos de Arques van a hacerse perdonar sus pecados de herejía a la misma sede del Papado. Los ariegenses que huelen a chamusquina, comidos por el prurito del viaje, se refugian en cuerpo y alma en la región lombarda, siciliana, catalana, valenciana y mallorquina. Existe contacto con los moriscos de España, promovido por la trashumancia y el exilio. Y el Oriente musulmán o cristiano irradia una vaga presencia de «ultramar», basada en la propagación de los mitos y en las veleidades de cruzada.[672]

Y a la inversa, en el Sabarthès es notable la ausencia de las emanaciones del mundo «francés» en cuanto tal. Este mundo ejerce, por supuesto, influencias indirectas: la Inquisición carcasonense y apamea se encarga, «objetivamente», de realizar en el terreno espiritual los trabajos sucios franceses. La Iglesia, muy presente, y la influencia francesa, a la vez fuerte y marginal, casan bien en Occitania. Hacen buenas migas; cuentan con la aceptación pasiva de los pueblos de *oc*, mayoritariamente católicos, y de esta forma perpetúan los poderes conjuntos del clericalismo y del conquistador (portador este, por lo demás, de cierto número de ventajas que a largo plazo serán muy apreciadas por las élites y las poblaciones). En última instancia, la fuerza francesa está lejos, pero se adivina su eficacia: está suspendida, cual espada de Damocles, sobre los impulsivos habitantes del Sabarthès. Disuade sin actuar siquiera. Puede hacer caminar por el camino recto a

los más contestatarios, sin que para ello sea necesaria la ocupación armada de toda la región por los hombres de oïl.

En cambio, y si se dejan a un lado estas presiones de orden indirecto, la irradiación humana, migratoria y cultural de las regiones propiamente «francesas» es muy floja en Sabarthès. Desde luego, numerosos migrantes continúan pasando los puertos ariegenses y roselloneses, procedentes del norte y en dirección a España. Pero estos hombres móviles, a los que atrae el sur ibérico, son occitanos del Rouergue, y no francófonos de la cuenca de París. La presencia ocasional en Montaillou de un solo y único *notarius gallicus*,[673] que usualmente trabaja a jornada completa en las oficinas de la Inquisición carcasonense, no podría invalidar las afirmaciones anteriores.

Para una marcación de nuestro espacio cultural resultan más decisivas las corrientes heterodoxas. A pesar de los «seudópodos» que ha lanzado en diversas ocasiones hacia Europa septentrional, el catarismo es originariamente una herejía balcánica, italiana, mediterránea, que ha llegado hasta las regiones de *oc* viajando de este a oeste. Se inscribe en la espacialidad habitual del alto Ariège, que en sus líneas esenciales está vinculada al mar interior.

Por contraste, el valdeísmo, algunos de cuyos adeptos viven aún en Pamiers durante los veinte primeros años del siglo XIV, representa una importación menos meridional. Proviene, en efecto, de las zonas ródano-lugdunianas, tomadas en sentido lato. Los escasos valdenses que conocemos en el condado fuxeo en esta época son originarios de las regiones de nuestro centro-este (Borgoña, Viennois, diócesis de Ginebra, Delfinado).[674] La influencia de estos prosélitos valdenses, por lo demás, se manifestó nula al sur del paralelo de Pamiers, hasta el punto de que evitó totalmente el alto Ariège. A lo sumo, la hoguera de Raymond de la Côte —hacia 1320— sirvió de pretexto para pronunciar algunas palabras gruesas contra los diezmos en las asambleas de las aldeas del Sabarthès.

Por lo que se refiere a los *pastorcillos*, proceden, efectivamente, de la Francia septentrional. Tras vivas demostraciones en el mismo París, en 1320, sus bandas descienden hacia el suroeste, hacia la Guyena inglesa, y más tarde hacia la región de Toulouse, vinculada administrativamente, pero no culturalmente, al reino de Francia.[675] Matan a los judíos y exigen venganza por la muerte de Cristo (I, 179) en las poblaciones del valle del Garona, pero sus «cruzadas» apenas se extienden hasta el alto Ariège: los monjes predicadores o mendicantes tienen la zona demasiado abandonada, que por lo demás es muy poco sensible al estilo milenarista de los fanáticos del Apocalipsis. El pastor del Sabarthès, ya se llame Maury, Maurs o Pellissier, no tiene en común con los *pastorcillos* más que la denominación de cuidador de corderos. ¡Es estrictamente socioprofesional! Mientras que Pierre Maury es de *oc*, el pastorcillo, originariamente, es de *oïl*. Esto bastará, al menos por el momento, para marcar la diferencia. En 1300-1320, en los Pirineos, *oc*, y *oïl* apenas son miscibles en el plano popular. Habrá que esperar todo un siglo, o incluso más, para que esa «miscibilidad» se haga sentir tímidamente.

Así pues, en última instancia el «mundo francés» está casi ausente del Sabarthès: al principio, en esta pequeña región solo ejerce una influencia por relevos, mediante la interposición del inquisidor (en este caso se trata de un inquisidor occitano). En 1320, el mundo francés, visto desde Montaillou y desde Ax-les-Thermes, es el coco, real por supuesto. Según los casos se alude a él en un ambiente de miedo o de respeto; es identificado (abusivamente [II, 71) con los territorios fuxeos controlados por la Inquisición, que maneja el tinglado del condado. Por lo demás, la positividad francesa en el marco local es casi nula, apenas superior a la inexistente de Inglaterra, que, sin embargo, en la región de *oc* también se ha apropiado de la parte de Aquitania.

«Turísticamente», las regiones de lengua de *oïl* no existen para nuestra gente de Montaillou. (Si es que se puede aplicar la pala-

bra «turismo» a las peregrinaciones). Solo uno de nuestros montalioneses, también único entre los sospechosos del alto Ariège que conocemos, habría tenido ocasión de ir a Ile-de-France, gracias a las peregrinaciones que le impone la represión: es Guillaume Fort, condenado en 1321 por la cámara episcopal de Pamiers a coger su bastón de peregrino y largarse hacia el norte, no solo hacia Vauvert (en el actual departamento del Gard), sino también hacia Montpellier, hacia Sérignan (Hérault), hacia Rocamadour (Lot), al Puy-en-Velay, a Chartres, a Notre-Dame de París, a Pontoise, a Saint-Denis, a la Sainte-Chapelle, al Limousin, al Delfinado, a la región del Tarn (I, 453)… Pero ¡pobre de él! Guillaume Fort no tendrá ocasión de realizar esta formidable caminata: una segunda sentencia, promulgada al día siguiente de la primera, lo condena a la hoguera. Y, de hecho, será quemado.

El reino de Francia pesa, por tanto, con su masa o con su amenaza, político-religiosa y disuasiva; pero carece de atractivos culturales, de influencias migratorias y de irradiación lingüística o turística. En un terreno al menos está muy presente: en el de la moneda. Ciertamente, en su mayoría (en un 71 por ciento de los casos), las monedas que se utilizan en el condado de Foix están acuñadas en París, en especial las tornesas de plata, salidas de los talleres monetarios que se vinculan, más o menos de cerca, a la monarquía parisiense. Mucho antes de hallarse integrada en el espacio administrativo, cultural o lingüístico que dominan los potentados de la Ile-de-France, la montaña ariegense se adhirió, pues, *volens nolens*,[676] a su espacio monetario. Este primer triunfo prefigura, a largo plazo, otras anexiones en todos los terrenos. La victoria así conseguida en el plano de las monedas no carece de importancia: los ganaderos y los pastores, tan numerosos en Montaillou y en el Sabarthès, superaron, gracias a sus negocios de lana y de ganado, el estadio primitivo de una economía de subsistencia. Experimentan, por tanto, una necesidad vital de moneda menuda. Y esta es, cada vez más, francesa.

Al término de esta indagación metrológica, luego territorial y geográfico-cultural, se perfila, tras la «isla del tiempo», la «isla del espacio», en cuyo seno incluye Montaillou. La región de Aillon y el Sabarthès, fraternalmente confundidas, se oponen —por su particularidad lingüística, montañosa y herética— a las bajas regiones del condado de Foix y a las zonas gasconas; unas están más vinculadas que las otras a la fe romana,[677] y tienen una lengua cuyo acento es distinto. Sin embargo, un contacto vivo y carnal vincula el Sabarthès, por todas sus fibras, con el mundo occitano. Y también lo une al mundo mediterráneo. En cambio, por el norte, a los habitantes de Montaillou el mundo francés —a pesar de su poder político, religioso y militar— les parece casi tan abstracto como lo son las regiones inglesas. Sus éxitos, muy circunscritos, se sitúan en dos planos principales: *primo*, da miedo, a pesar de ciertos arbitrajes beneficiosos que ejerce sobre el terreno en esta o en aquella ocasión;[678] *secundo*, lubrifica las transacciones comerciales en la zona, a fuerza de moneda. Buena moneda. O, a veces, devaluada…

19
EL SENTIMIENTO DE LA NATURALEZA Y DEL DESTINO

Más allá del espacio y del tiempo socializados, ¿qué ocurre con las actitudes fundamentales de nuestros campesinos en lo concerniente a la naturaleza y, en un sentido más general, al macrocosmos?

Dejemos inmediatamente de lado las posibilidades de una aprehensión estética: los campesinos del alto Ariège tienen sentido de la belleza, desde luego; pero ellos lo asocian esencialmente a los deseos, placeres y atractivos que derivan de los sentidos, o del afecto procedente del corazón. Así, nuestra gente habla de una «hermosa chica», de un «buen paté de pescado», de «hombres guapos», de «hermosos cantos en la iglesia», de «hermosos vergeles en el Paraíso». Y nada más.[679] No vibran ante su montaña ni ante la naturaleza. Están demasiado sumidos en los problemas concretos, a menudo graves, que tanto una como otra les plantean.

Respecto a esta naturaleza circundante, en la aldea y en la pequeña región existe más bien un sentimiento de participación, matizado sin embargo de antropocentrismo. La filosofía de Montaillou considera —y no es la única que lo hace— que el microcosmos (dicho en otros términos, el hombre y su *domus*) forma parte del macrocosmos, en cuyo centro no deja de hallarse el *ostal*. Este macrocosmos, muy amplio, incluye las estrellas. Ya hemos visto, sin que haya necesidad de volver sobre ello, que en la casa del cabeza de familia muerto se guardan los despojos de sus uñas y de su pelo, para que la citada *domus* no pierda su *astro* imparable o buena fortuna, su *astrum vel eufortunium*.[680] En el

vocabulario de los pobladores del Sabarthès, la palabra «fortuna» se opone, evidentemente, a «infortunio». «Los hombres no deben jurar por el cielo —dice Bélibaste—, porque no pueden hacer que una estrella sea grande o pequeña».[681]

El propio individuo, especialmente cuando es pastor, posee, igual que Pierre Maury, su *fatum* o destino,[682] que dirige su ser a partir del mundo exterior. Se somete de buena gana a ese destino, incluso aunque haya de conducirlo en última instancia a los cuatro muros de una prisión. Por lo que al catarismo montañés se refiere, no es responsable en modo alguno de la introducción de esas teorías del destino en el alto Ariège. Pero resulta (¿será casualidad?) que tales teorías populares concuerdan perfectamente con el dogma de la metempsícosis de la religión de los *hombres-buenos*; el sincretismo encaja fácilmente en el folclore local, igual que la herejía venida de lejos (de ahí las nuevas facilidades de implantación para esa herejía…). Escuchemos las palabras de Bélibaste a este respecto, cuando formula ante la familia de los Maury una negación rigurosa del libre albedrío (negación que solo será atenuada, en otras intervenciones belibastianas, por la siguiente *boutade*: «Ayúdate a ti mismo, y el cielo te ayudará»). «Cuando un hombre hurta, roba el bien de otro o hace daño —afirma el expastor de Cubières—,[683] este hombre no es, pues, nada más que un espíritu maligno que entra en él; ese espíritu le hace cometer los pecados, le hace abandonar la vida buena por la mala». Esta concepción proclama la no responsabilidad en el mal, que en Bélibaste es inseparable de un animismo catarizante de la naturaleza. «Todo está lleno de almas —dice el exiliado de Morella, que desarrolla en un estilo abundoso su pensamiento—. El aire todo entero como va está lleno de espíritus buenos y malos. Salvo en el caso excepcional en que un espíritu haya convertido en residencia el cuerpo de un difunto que en vida fue justo y bueno [en cuyo caso ese espíritu volverá al cielo], el espíritu que acaba de escapar de un cuerpo muerto está siempre dispuesto pa-

ra reencarnarse. Porque los espíritus malignos que están en el aire hacen sufrir a ese espíritu, cuando se encuentra entre ellos; lo fuerzan por tanto a meterse en algún cuerpo de carne, sea este de hombre o de bestia; porque durante todo el tiempo que un espíritu humano está en reposo en el interior de una carne, los malos espíritus que están en el aire no tienen posibilidad de mortificarlo.[684]

Entonces, de creer a Bélibaste, el aire está lleno de pavesas malignas y de espíritus girovagos de los que proceden, indirecta o directamente, pero despóticamente en cualquier caso, las acciones de los hombres. Así, el fatalismo de los aldeanos del alto Ariège se nutre de un animismo cuasinaturalista que sin miedo a las contradicciones es tan catarizante como folclórico. En los niveles superiores, y dejando esta vez de lado cualquier influencia herética, esta doctrina se inscribe en las coacciones necesarias del macrocosmos, que domina sin apelación posible la decisión de un gran arquitecto.

Semejante concepción del mundo encuentra su expresión más clara, y más universalmente regional, en las palabras de Bernard Franca, de la aldea de Goulier, en la parroquia de Vicdessos (I, 350-370). Bernard Franca es instruido y ayuda en misa, pero también es un campesino auténtico; explota y trabaja por cuenta propia sus campos de mijo; es propietario de una casa que sus hermanos y él tienen en fratría, en la calle mayor de su aldea. Discute con sus convecinos en los días de siega; participa en la asamblea informal de los hombres, ante la iglesia, los domingos y festivos. Por lo demás esta convivencia le valdrá denuncias, un proceso en Pamiers y, para terminar, las dobles cruces amarillas.

Ahora bien, Bernard Franca cree profundamente que todo lo que le ocurre a alguien debía producirse desde toda la eternidad por definición. En sustancia, dice: el hombre está atrapado en el seno de una inmutable necesidad macrocósmica, de la que el mismo Dios es el artesano original. El ser humano no es libre del

todo. Y por consiguiente, no peca. A la inversa, las llamadas obras buenas no otorgan ningún mérito a sus autores, porque están previstas de antemano en el plano divino. Cuando en los expedientes apameos se lee esta crítica radical y rural de las *obras*, uno piensa por un momento en Lutero. Pero un Lutero de andar por casa. Sin cultura. Bernard Franca, agustiniano sin saberlo, supone de modo implícito la omnipotencia de la Gracia.

Precisamente sobre la importante cuestión de las influencias y de los orígenes, Franca es formal. Esas «ideas», negadoras de la libertad individual, no se las ha inspirado ningún doctor urbano, tal vez barnizado de agustinismo,[685] un doctor al que después de todo Bernard, en su calidad de instruido aunque aldeano, hubiera tenido ocasión de encontrar. De hecho, Bernard Franca profesa sus opiniones heterodoxas desde hace cuarenta años: las ha extraído buenamente del fondo local y folclórico de la filosofía campesina del Sabarthès, de la que hace gustoso sus delicias.[686]

> —¿Ha sido algún doctor el que os ha inspirado esos errores? —le pregunta Jacques Fournier en 1320 al sexagenario Franca.
>
> —No —responde el anciano—. En Sabarthès se dice comúnmente, cuando a alguien le sucede algún bien o algún mal, que «eso le estaba prometido» y que «eso no podía ocurrir de otra manera» [...] Por lo demás, cuando fui preso [por la Inquisición], dije: "Será lo que ha de ser". Y luego añadí: "Será lo que Dios quiera".[687]

Destino y necesidad, enviados desde muy arriba por Dios, pueden actuar por mediación de las estrellas, o, más abajo, por la del aire y los espíritus que este contiene. Esta doble acción se ejerce respectivamente sobre la *domus* y sobre el individuo. Entre los dos, entre el cielo estelar y el cielo de aire puro, está la luna. La influencia macro/microcósmica de este astro no tiene en Sabarthès la ubicuidad que se le reconocerá más tarde en otras culturas campesinas de las regiones de *oc* y de *oïl*.[688] Sin embargo, en Montaillou no es despreciable cuando se trata de fijar el acto

esencial que fundamenta, en cada generación, la perennidad de la *domus*: este acto es el matrimonio.

> Hace dieciséis años poco más o menos —cuenta en 1320 Raymond Vayssière, de Ax-les-Thermes—, yo estaba en casa de Raymond Belot de Montaillou; y discutíamos (en general) sobre la época en que deben celebrarse los matrimonios. Raymond me dijo:
>
> —Cuando quisimos dar a nuestra hermana como esposa a Bernard Clergue, fuimos a ver a Guillaume Authié el herético para pedirle consejo sobre la siguiente cuestión: ¿cuándo será buena la luna para casar a nuestra hermana con Bernard? Guillaume Authié nos respondió que fijásemos las bodas para tal día, que él nos indicó. Es lo que hicimos. (I, 291).

Nada falta en este texto que plantea, en un nivel deseable de generalidad social y conyugal, el problema de las influencias astronómicas. La *domus* de los Belot está concretada en el presente caso por el grupo de hermanos: en su colectivo ostentan la responsabilidad familiar, y esta *domus* se desplaza como cuerpo constituido a fin de consultar a un *hombre-bueno*, promovido al rango de adivino. Los Belot le preguntan cuál es la mejor forma de insertar el ciclo de la fecundidad de su hermana, prometida a Clergue hijo, en el ciclo lunar; dado que también el astro de la noche influye con sus ritmos, si damos crédito a la sabiduría provinciana, en todo cuanto vive y cuanto se reproduce sobre la tierra.

El conocimiento de las fases de la luna no siempre basta para descifrar las indicaciones del macrocosmos: los habitantes de Montaillou recurrieron, por tanto, con mucha frecuencia a los adivinos propiamente dichos, y no solamente a los *hombres-buenos*, para asegurarse de las previsiones más válidas cuando tenían que preparar una boda o un viaje, etc. Béatrice de Planissoles utilizaba, según ya hemos anotado, los sortilegios que le proporcionaba con placer una judía conversa. En cuanto a los exilados de Cataluña, interrogan a un adivino que lee sus previsiones «en un libro escrito en caracteres árabes» (II, 40; III, 207). Este adi-

vino utiliza los movimientos pendulares de un bastón o las mediciones de un zapato caminando a fin de augurar las enfermedades de los hombres o del rebaño, así como los matrimonios que se concluyen. Menos sofisticados son los presagios que se extraen del vuelo de las aves de mal agüero: lechuzas que vienen a llevarse el alma de los muertos; urracas que se cruzan en el camino y que anuncian una desgracia, de creer la tradición —¡muy corriente!— que se transmite de padre a hijo en la familia Bélibaste: la visión de dos de estas aves en medio de un camino priva al *perfecto* de Cubières del poco valor que le queda; le siega literalmente las piernas y le hace presentir, con justo motivo, la triste suerte que le espera (II, 78; III, 210).

Dios, macrocosmos y naturaleza gobiernan por tanto al hombre y su *ostal*, situados en el centro de todo el sistema. Una estrella, la luna, los espíritus del aire programan los destinos domiciliarios o individuales, sobre los que también dan algunas indicaciones el vuelo de las urracas o de las lechuzas. El caso de esas aves de mal agüero no es aislado: las relaciones afectivas que mantiene el hombre de Aillon con su entorno, animal en particular, no siempre son de lo más cordial.[689] Incluso, y sobre todo, cuando esas relaciones son íntimas. Ilustremos este punto.

Comencemos por los animales más domésticos. Los pastores de Montaillou poseían desde luego perros o mastines, que trashumaban con los rebaños.[690] Y a veces las masías aisladas estaban guardadas por grandes perros, ladradores a más no poder.[691] Puede que las relaciones cotidianas entre bípedos y cuadrúpedos fueran buenas o afectuosas, nada sabemos sobre ello. En conjunto, sin embargo, el estereotipo canino no es positivo: «Perros que arañan y lobos que devoran…», «¡So perra!», son los insultos más suaves que utilizan los Clergue y algunos otros con los hermanos menores o con Alazaïs Fauré. ¡Cuidado con el perro! Puede transmitiros la rabia. El pastor Jean Maury ¿teme ser envenenado? Le hace probar a su propio perro pastor los platos que le pre-

para el ama.[692] El archidiácono de Pamiers, Germain de Castelnau, ha timado a sus cofrades en un asunto de rentas rurales. ¡Será castigado! «Cuatro grandes mastines atados con cadenas esperan al archidiácono en el otro mundo» para saldar las cuentas. ¿Que un cantero se muestra escéptico respecto al fin del mundo? «No tenéis más fe que un perro», le espetan sus camaradas.[693]

La imagen del perro no es, por tanto, halagadora, ni buena. Estamos muy lejos de Edme Rétif, que en su Borgoña del siglo XVIII amará tanto a su perra que no dudará en decir: «Tocar a mi mujer es como tocar a mi perra». A pesar de Rétif, los estereotipos anticaninos tendrán larga vida, pues subsisten aún hoy en el vocabulario de los insultos.[694]

Hay otro animal cercano al hogar al que también se le atribuyen características negativas, es decir, diabólicas: se trata del gato. El maullido nocturno de los gatos que se pelean se parece, si creemos a los miembros de la familia Benet, en Ornolac, a los clamores del alma viajera de un muerto. «¡Ha!» (I, 262). ¡Hasta el punto de confundirlos! «Cuando Geoffroy d'Ablis, el inquisidor de Carcasona, murió —cuenta Guillemette Maury—, nadie fue testigo de su muerte nocturna. Pero al día siguiente —prosigue el ama—,[695] las personas que descubrieron el cadáver encontraron junto a su cama dos gatos negros, uno en cada extremo del lecho. Se trataba de malos espíritus que hacían compañía al alma del inquisidor». Hay que observar, además, que el ratón, otro comensal de la casa, también es generador de repulsión.[696]

La mala reputación del cerdo recuerda en cierto sentido la del perro: en efecto, el perro es una parte más de la familia humana; al mismo tiempo posee cierta dosis de *salvajismo*, puesto que puede cruzarse con el lobo, en cuya compañía sirve frecuentemente de palabra de insulto. Lo mismo puede decirse del cerdo. Este es a la vez comensal intimista (nutrido de las porquerías de la casa, y consumido cotidianamente en forma de tocino), y animal semisalvaje (engordado con bellotas en los bosques e interfecunda-

ble con el jabalí, cuyo salvajismo no puede ponerse en duda). Por lo tanto, el puerco está doblemente mal visto: este cuadrúpedo tiene, si así cabe decirlo, dos patas en cada campo: dos en la cultura (la más íntima) y dos en la naturaleza (la más salvaje). «¡So cerda!» (*truiassa*), gritan los maridos del Sabarthès a sus mujeres durante las querellas conyugales, cuando las escudillas de madera y los mazos para la sal, disparados, llegan a volar por los aires de parte a parte de la cocina.[697] «Si tenéis patas de cerdo en vuestra fresquera, id a llevárselas a san Antonio», dicen en son de burla los hermanos Authié a su auditorio de ganaderos, si bien es cierto que se refieren a un animal que folclóricamente se asocia con ese santo (II, 420).

Más allá de este primer círculo de animales-tabú, negativamente connotados (perros, gatos, cerdos, ratones), se encuentra el segundo círculo, el de las bestias clásicas del campo, bovinos, ovinos, caprinos y equinos. Su grado de utilidad es muy notable, y su grado de intimidad con los hombres resulta algo menos vigoroso que en el caso del primer grupo, incluido el cerdo. Grazide Lizier, la rozagante campesinita de Montaillou, siente nítidamente esta aureola de positividad, aprisionada entre dos zonas concéntricas y negativas, interior y exterior. La joven —para formular mejor su pensamiento rústico sobre este tema— no duda en deslizarse hacia un catarismo y a un dualismo salvajes, que ella ha modelado a su capricho.

> —Grazide —pregunta Jacques Fournier—, ¿creéis que Dios hizo todos los objetos corporales que se ven en el mundo?
>
> —Creo —responde Grazide— que Dios creó las cosas corporales que son buenas para la utilización humana, como los hombres mismos y los animales comestibles o útiles al hombre, tales como bueyes, corderos, cabras, caballos, mulas; y también los frutos comestibles de la tierra y de los árboles. Y por otro lado, no creo que Dios haya hecho los lobos, las moscas, los lagartos y otros seres nocivos para los hombres; tampoco creo que los haya hecho el diablo. (I, 304).

Al otro lado del Ariège, Bernard Franca, campesino-clérigo de Goulier en Sabarthès, reproduce estas palabras de la campesina analfabeta de la región de Aillon, simplificándolas. También el tal Bernard se inventa un dualismo catarizante, aunque extravagante. Cómo hacer que los verdaderos maniqueos se vuelvan a su tumba, pero, también, cómo distinguir entre bestias buenas y bestias malas. El primer grupo incluye, como en el caso de Grazide, los animales útiles del campo: «Por un lado —dice el testigo de Goulier—, están las obras del buen Dios, el cielo, la tierra, las aguas, el fuego, el aire y los animales que son útiles a los hombres para el alimento, para el acarreo, para el trabajo o para la ropa, incluidos los peces comestibles. Por otro lado, el dios malo ha hecho a los demonios y a los animales dañinos, tales como los lobos, las serpientes, los sapos, las moscas y todas las bestias nocivas y venenosas» (I, 358).

Presidiendo estas bestias domésticas que están bien vistas, figura evidentemente el caballo. Se inscribe en primera fila de las series de animales que, según los pequeños profetas del Sabarthès cátaro, son promovidos al papel de receptáculo para las sucesivas reencarnaciones de un alma. El caballo, o mejor la yegua, viene en este papel después de la mujer, pero mucho antes que la coneja y la perra, y antes que el buey (o la vaca). «Los espíritus —dice Bélibaste—, cuando salen de una túnica, es decir, de un cuerpo [después de la muerte de este] corren muy deprisa, temerosos y asustados. Corren tan rápido que si en Valencia [España] hubiera salido un espíritu de un cuerpo [muerto] y tuviera que integrarse a otro cuerpo [vivo] en el condado de Foix, y si lloviera mucho, apenas tres gotas de agua le alcanzarían. Corriendo de ese modo, el espíritu asustado [y por otra parte torturado por las llamas que despiden los diablos que frecuentan el aire libre] se arroja en el primer agujero que puede encontrar disponible. Dicho de otro modo, en el vientre de un animal cualquiera que acabe de concebir un embrión todavía no provisto de alma; da igual

que este animal sea perra, coneja o yegua. O incluso en el vientre de una mujer» (II, 35).

El mito bélibastiano de la carrera de los espíritus hacia los vientres es asimismo popular en Montaillou: Raymond Roussel se lo cuenta a Béatrice de Planissoles en forma abreviada (I, 220). Este relato señala expresamente la preeminencia del caballo entre los animales susceptibles de albergar tal o cual espíritu recién salido de un cuerpo muerto. Esta preeminencia destaca, por lo demás, en «el mito del caballo», del que los ariegenses, exilados o residentes, nos han dejado por lo menos cuatro versiones.[698] Dos de ellas proceden de Pierre Maury, de Montaillou, como oyente de Bélibaste y de Prades Tavernier, y están muy simplificadas. Otra nos la proporciona Sybille Pierre, ganadera de Arques, que la ha oído directamente de Pierre Authié, y la cuarta, y más completa, ha llegado a nuestros expedientes por mediación de Arnaud Sicre, que la oyó, igual que Pierre Maury, de boca de Bélibaste (el cual, de la misma manera que Sybille Pierre, la había recogido probablemente de Pierre Authié en persona). «Un hombre había sido malvado, y asesino. Cuando ese hombre murió, su espíritu entró en el cuerpo de un buey; este buey tuvo un amo duro, que lo alimentaba mal y lo acribillaba a pinchazos con un gran aguijón. Sin embargo, el espíritu de este buey se acordaba de que había sido hombre. A la muerte del buey, ese espíritu entró en el cuerpo de un caballo. Este caballo era propiedad de un gran señor, que lo alimentaba bien. Una noche, ese señor fue atacado por sus enemigos; montó a caballo y cabalgó a través de rocas llenas de asperezas. En cierto momento, el caballo se dejó aprisionado el casco entre dos piedras; tuvo que hacer muchos esfuerzos para sacarlo, hasta el punto de que perdió su herradura, que se quedó cogida entre las dos piedras. Luego, el señor continuó su cabalgada durante una parte de la noche. En cuanto al espíritu del caballo, se acordaba siempre de que había estado en un cuerpo humano. A la muerte del caballo, su espíritu entró en el

cuerpo de una mujer encinta y fue incorporado al embrión del niño que la mujer llevaba en su vientre. Cuando se hizo mayor, aquel niño llegó al entendimiento del bien [a la fe cátara]. Luego, se convirtió en perfecto.[699] Un día pasaba con un compañero por el lugar mismo en que el caballo había perdido su herradura. Entonces, aquel hombre cuyo espíritu había estado en un caballo, le dijo a su compañero: "Cuando yo era caballo, una noche perdí mi herradura entre dos piedras, y luego caminé desherrado durante toda la noche" [...] Entonces los dos se pusieron a mirar entre las dos piedras: descubrieron la herradura, y se la llevaron».

Este mito, cuyo origen —lejano o local— ignoramos, encontró complaciente acogida entre los moradores del Sabarthès; si no lo inventaron ellos, al menos lo adoptaron a partir de su viejo fondo folclórico. Pierre Authié, que conocía tan bien su alto Ariège, fue el narrador intermediario. Sin duda alguna lo propagaron con entusiasmo. En efecto, el mito concilia los imperativos del dogma albigense (metempsícosis y preeminencia de los *hombres-buenos*) con una lectura simultánea, muy sabarthesiana, [700] de las jerarquías social y animal que hacen pensar en las «tríadas» de Dumézil:

Funciones	*Estamentos (según el mito)*	*Seres vivos* (idem)
Los que labran	Labrador	Buey
Los que guerrean	Señor	Caballo
Los que rezan	Perfecto	Ser humano

La alta posición «social» del caballo no tiene nada de asombroso: incluso en el más allá, los caballeros del condado de Foix no se separan un ápice de su fiel montura. «Hace tres años —cuenta en 1319 Arnaud Gélis, apodado Copero Mayor, sacristán etílico de una iglesia apamea, y dotado de la visión de los aparecidos—, [701] dos escuderos muertos oriundos de la aldea de Dun se me aparecieron. Estaban rajados de arriba abajo hasta el ombligo a consecuencia de la herida que había provocado su muerte, ¡y no por eso dejaban de cabalgar sus dos rocines, que los habían seguido al otro mundo!».

La estima y respeto relativos que rodean al caballo se extiende a las demás bestias «equinas»: a falta de caballo, los nobles no dudan en cabalgar en mula (III, 271). Los «peces gordos» del Sabarthès son calificados en el lenguaje local de «cabalgadores de gruesas mulas». Tras la metempsícosis, la mula posee *un alma buena*; tiene, por tanto, derecho ¡a pacer el buen trigo del campo vecino! (II, 129). El asno mismo, caro a los montalioneses, tiene mejor reputación que en nuestros días: se convierte en objeto de los cuidados veterinarios más costosos, a golpe de aplicaciones de mercurio. En sueños, una cabeza de asno es el equivalente mítico de un palacio.[702] El cuerpo del borrico, como el del caballo, ofrece un habitáculo conveniente para tal o cual alma en trayecto de metempsícosis: Guillemette Maury se indigna, con razón, cuando Jean Maury golpea a su burra hasta casi matarla («¡Mal acogedor de las almas!», le grita el ama al culpable).[703]

De los équidos a los bóvidos se desciende un escalón en la estima, escalón homólogo del que se intercala entre el noble y el labrador. Sin embargo, todavía seguimos en un nivel positivo: en efecto, Dios y diablo se ponen de acuerdo para situar bastante arriba al buey y a la vaca, consagrados a la labor del arado, y por tanto útiles:[704] «Barones, que nadie ponga la mano sobre mi arado si no tiene intención de sostenerlo firmemente», dice el hijo de Dios a sus fieles (según Pierre Maury, III, 137). «Os daré bueyes, vacas, riquezas, esposas, hijos y casas», dice Satán, por su parte, para atraer a los ángeles fuera del Paraíso.[705] «Marcada» positivamente en el marco de la *Vulgata* —localmente adulterada — del catarismo, la vaca se opone por naturaleza al lobo, muy negativo: «Yo poseía vacas y corderos —declara Arnaud Cogul, campesino de Lordat—, pero ocurría que el lobo los cogía y se los comía; ¡yo no podía creer que Dios hubiera creado un animal tan malvado como el lobo!» (I, 378).

Por su parte, el cordero se beneficia —pese a su estupidez— de una estima que conservará hasta nuestros días. «Mi yerno está habitado por un buen espíritu, y es manso como un cordero»,[706] dice Émersende Marty, hablando del marido de su hija Jeanne, llamado Bernard Befayt; cierto que este yerno es adorable con su suegra, en ayuda de la cual vuela amablemente, y no duda jamás en moler a palos a su mujer cuando esta se muestra grosera con la vieja Émersende. Entre los pastores de Montaillou el ofrecimiento de un cordero (o mejor de un vellón de lana) está considerado como un regalo agradable para el buen san Antonio.

Más generalmente, buey y cordero están incluidos en la estima favorable de la que se benefician los animales de carnicería. Su carne (plato de lujo) está considerada como afrodisíaca: «hace inflarse la carne,[707] lo cual genera la apreciación positiva del pueblo y a la desconfianza puramente teológica de los *perfectos*. Sin embargo, estos no les guardan ningún rencor a los animales de carnicería, a los que consideran (a diferencia de los reptiles y

demás bichos mal «marcados») buenos receptáculos con vistas a una metempsícosis: «Un herético estaba en Limoux —cuenta Arnaud Laufre, de Tignac—, y al pasar cerca de la carnicería de esta villa vio a los carniceros que mataban el ganado: "¡Qué pena! —dijo el herético—, ver perecer así una raza tan hermosa. ¡Qué pecado!"» (II, 108).

La misma reacción se produce respecto a otro animal de corral: la gallina, que a la vez se beneficia de un prejuicio favorable. Retorcerle el cuello a una hermosa gallina es más de lo que pueden soportar cuando son heréticas las comadres de Montaillou y las castellanas de Chateauverdun (I, 458; I, 221). ¡Antes sufrir el martirio del fuego!, dicen.

Más allá de los dos primeros círculos, el nefasto de los animales tan cercanos que se convierten en pretexto de insulto, y el más amplio de los animales domésticos que son menos íntimos, y por lo tanto francamente buenos, empieza un tercer círculo, que concierne al conjunto de la fauna salvaje. De entre ellos, los mamíferos no domesticados no suscitan sentimientos muy vivos, dejando aparte al lobo, objeto de la execración general, pues devora al ganado y algunas veces al hombre. Nuestros campesinos, contradictorios, no dudan en comparar al clérigo con el lobo devorador, si bien afirman por otra parte que la recepción del bautismo garantiza a su beneficiario que en el futuro no será comido por los lobos.[708]

Hay que señalar, en cambio, la popularidad de la ardilla, caza muy frecuente, que da de comer a los cazadores y a la que atrapan con lazo.[709] También está considerada como un receptáculo de metempsícosis: «Dos heréticos —cuenta también Arnaud Laufre— encontraron una ardilla cogida en el lazo. La soltaron y la liberaron. La ardilla huyó. Conscientes de que el hombre que había tendido el lazo vivía del producto de esta caza, en el emplazamiento de la trampa pusieron una suma de dinero que correspondía al valor de la ardilla».

En cambio, todo lo que se arrastra «con el vientre por los suelos» (serpientes, sapos, lagartos) es detestado, temido, despreciado, como las ratas. Esta repulsión por los batracios o reptiles nada tiene de sorprendente ni de original; todavía hoy estos infortunados animales, ya sean «nocivos» o inofensivos, son objeto de inmundas matanzas por parte de los humanos. El caso del lagarto es, sin embargo, especial en la medida en que, pese a estar muy mal considerado, participa a la vez de la naturaleza reptilina de las serpientes… y también de la intimidad más secreta del yo humano (véase el mito cátaro-sabarthesiano del lagarto, en el que este animal encarna, ni más ni menos, que el espíritu del hombre).[710] «No comamos más que lo que nace en los árboles y en el agua», le dice Bélibaste a Guillemette Maury: de este modo justifica doblemente la maldición popular, propiamente telúrica, que pesa sobre los animales rastreros, que se desplazan «con el vientre por los suelos».[711]

Leyendo este apotegma bélibastiano, uno pensaría de buena gana que los pájaros (arborícolas) son muy populares entre nuestros montalioneses, pero en la práctica no resulta tan sencillo. La urraca y la lechuza, volátiles, diabólicos y macabros, excitan (como el dragón, semiaéreo, semitelúrico) los sentimientos de angustia o repulsión. Estos dos animales de mal agüero apenas son mejor vistos que las moscas, otros bichos «aéreos» considerados nocivos, es decir, demoníacos.[712] (Y no hablemos de los piojos, que son, hay que reconocerlo, más epidérmicos que aéreos). Decididamente positivo, en cambio, es un pájaro que en el alto Ariège es tenido por mítico: el pelícano. Su hermosa historia, catarizada coyunturalmente, recorre los Pirineos transmitida de boca en boca de un hombre de la diócesis de Palhars a un hombre del Sabarthès, y así sucesivamente (I, 357, 363). «Existe un pájaro llamado el pelícano; sus plumas tienen el resplandor mismo del sol. Y hace profesión de seguir al sol. Este pelícano tuvo polluelos. Los dejaba en su nido, a fin de poder seguir más libre-

mente al sol. Durante su ausencia, una bestia salvaje se introducía en el nido, y les arrancaba las patas, las alas y el pico a los pequeños polluelos. Tras muchos hechos de este género, el pelícano decidió esconder su resplandor, ocultarse entre sus pequeños y sorprender a la bestia para matarla cuando viniese de nuevo a su nido. Cosa que hizo. Así, los pequeños pelícanos quedaron libres. De igual forma [y por aquí asoma la oreja cátara], Cristo disimuló su resplandor cuando vino a encarnarse en la Virgen María; de este modo pudo capturar al dios malo, y encerrarlo en las tinieblas del infierno. Y así el dios malo dejó de destruir a las criaturas del Dios bueno».

Así pues, el pelícano es Cristo, y la lechuza y la urraca son el diablo. Entre estos dos extremos se intercala una multitud de pájaros más bien neutros.

En cuanto a los peces que nacen en el agua, su carne, según los cátaros, no está corrompida; tampoco es susceptible de metempsícosis, puesto que los peces no llevan a sus pequeños en su vientre y no pueden, por tanto, servir de receptáculo a las almas girávagas. El pensamiento popular sobre este punto no se halla en contradicción con el dogma cátaro: entre nuestros montalioneses, ningún pez lleva un nombre susceptible de ser utilizado como insulto: el *lobo* que se pesca en el mar es tan estimado y apreciado por ellos como poco lo es el lobo de las montañas, odiado por los pastores.[713]

Sobre la naturaleza vegetal, las opiniones difieren: ciertos campesinos, en el curso de discusiones que tienen lugar en la era, durante la trilla del grano, consideran que es el propio Dios quien hace «florecer y granar» el trigo; y, a la inversa, piensan que el diablo se especializa en la producción de granizos, de rayos y de tormentas. Otros campesinos, no menos categóricos, lo atribuyen a la fuerza viva de la *natura naturans* y de las plantas cultivadas, a la Naturaleza misma, a la fertilidad del suelo, a la presencia fecundante de los *hombres-buenos*, o al trabajo huma-

no… o al estiércol. Sin embargo, en esta variedad de casos, la naturaleza vegetativa en cuanto tal no se convierte en objeto de ningún juicio susceptible de despreciarla. Las teorías de los adeptos del dualismo *absoluto*, que quieren que sea obra del dios malo (I, 238), no encontraron eco muy profundo en el pensamiento campesino, tal como se expresa en Montaillou y en Sabarthès. Nuestros campesinos, por supuesto, ven específicamente la mano del dios malo en los seres o en los fenómenos que son particulares, como los gatos, las lechuzas, los lobos, los reptiles, el rayo o los relámpagos. Por tanto, en Sabarthès no ha lugar considerar sistemáticamente como satánica a toda la creación.[714] Lejos de eso. Un spinozismo salvaje que distingue mal entre el Dios creador y la buena Naturaleza (criatura o creadora, según cada cual) corre como un hilo rojo a través del naturalismo sabarthesiano, y las masas lo profesan espontáneamente, acomodándolo, según los casos, al modo cátaro o al romano. Por otra parte, también se detecta cierto dualismo salvaje, más próximo a las intuiciones del pueblo que a los refinamientos del dualismo mitigado, en el sentido docto del término: eventualmente, permite aislar las obras del diablo entre las criaturas consideradas como nocivas, o como marcadas por un tabú (tormentas, lechuzas, moscas, etc.: *cf. supra*).

Más exactamente, los círculos concéntricos, y alternos, de negatividad y de positividad animales, nos remiten a los análisis de Edmund Leach.[715] Este autor compara los insultos basados en nombres de animales con los tabús que nacen de la prohibición del incesto. Por cierto, nuestros campesinos de Montaillou establecían una comparación del mismo tipo cuando alababan a determinado *hombre-bueno* porque renunciaba al comercio de toda mujer y al consumo de toda carne, mientras que ellos únicamente habían de renunciar a las mujeres de la familia próxima y a las carnes de los animales domésticos más cercanos (perro, gato, ratón). Así, en lo referente a los campesinos del Sabarthès existe un

círculo de animales muy próximos (perro, gato, cerdo) que por diversas razones viven —no sin salvajismo ocasional— en comunidad residencial, afectiva o incluso cuasi corporal con el hombre. Salvo el cerdo, cuyo consumo plantea por lo demás algunos problemas, estos animales son motivo de tabú alimenticio, así como de insulto o de alusión diabólica. A continuación vienen los animales de corral y de establo, que están algo menos cerca: las relaciones que se mantienen con ellos son lo suficientemente distantes para ser correctas, ocasionalmente cordiales y positivas en general. El corral, y la huerta, entran por entero en este segundo círculo (véase la buena reputación de la gallina en Montaillou, y véanse también las expresiones afectivas que siguen perdurando hoy en día, como «mon poulet» [mi pollito], «mon lapin» [mi conejito], «mon chou» [mi repollo, expresión cariñosa en Francia], «mon canard» [mi patito].

En las fronteras de la naturaleza salvaje aparece una segunda demarcación fundamental: ciertos animales mantienen una relación de hostilidad más o menos real (lobos, víboras, también moscas)[716] con el hombre y con sus familiares; o bien, esta hostilidad puede ser vivida como real, siendo al mismo tiempo puramente mítica (caso de las serpientes no venenosas, de los sapos, de las lechuzas y las urracas, etc)..

Finalmente, más allá de esta fauna verdadera o falsamente agresiva, el conjunto de la naturaleza, vegetal y acuática es neutro, o incluso tiene connotaciones positivas. Leach está en lo cierto sobre este punto: el insulto, y más generalmente la apreciación peyorativa, se sitúan en los distintos puntos de ruptura entre el hombre y su entorno zoológico o natural, es decir, en el círculo de la fauna doméstica que se halla más próximo al *ego* y a su *domus*. Ejemplo: perro. Y lo mismo sucede con el otro círculo más próximo —y más peligroso, aunque más lejano que el anterior—: el de la fauna salvaje. Ejemplo: lobo. Por lo demás, a propósito de este último animal, cabe observar que el pensa-

miento de Montaillou es más intolerante que el nuestro: ni siquiera tiene en cuenta la juventud del lobo para convertirla en una excepción relativamente simpática, tal como hacemos nosotros hoy en día cuando hablamos de los «jóvenes lobos» del Partido Socialista, o de los «jóvenes lobos» de la UDR.[717] Por tanto, en el Sabarthès el insulto zoológico, o simplemente la peyoración animal, era un procedimiento cómodo: introducía cortes estratégicos en el seno del *continuum* hombre/naturaleza, separaba al ser humano de la fauna que le era más próxima, y la fauna doméstica de la fauna salvaje.

El inconsciente colectivo estaba muy «estructurado como un lenguaje». Este procedimiento era solidario con respecto a una serie de equivalencias entre pensamiento zoológico, familiar (o no familiar) y pensamiento social. Tales equivalencias, por lo que a la mentalidad campesina del Sabarthès se refiere, no resultaban difíciles. En efecto, la aldea no considera a estas bestias como «animales-máquinas», sino que les atribuye capacidades que las vuelven dignas de comparación con el ser humano. Véase a este propósito, en lo que concierne a la «imagen de marca» del animal en la aldea, los esclarecedores textos que aportarán Rétif de la Bretonne y el cura Meslier, ambos buenos conocedores de la filosofía campesina.[718]

El cuadro siguiente resume, en cualquier caso, el sistema de equivalencias implícitas adoptado por el alto Ariège.

CUADRO DE EQUIVALENCIAS			
	I	III	IIII
Nivel A (zoológico)	Animales domésticos muy próximos: peyorativos, insultantes y diabólicos (perros, gatos, cerdos, etc)..	Animales buenos de corral y de cuadra. Ganado para la carnicería, de carne afrodisíaca.	Naturaleza salvaje. Círculo negativo y hostil: lobo, lechuza, etc. Resto de fauna y naturaleza vegetal o acuática (neutros o favorables).
Nivel B (por relación a la familia y a la domus)	Círculo familiar, sometido a la prohibición del incesto; este círculo es diabólico en sí: «Los diablos son nuestros hermanos» (II, 200).	Sociedad circundante, en la aldea misma, y en el conjunto del Sabarthès: *id est*, medios exteriores a la familia, y entre los que no cuenta la prohibición del incesto (en Sabarthès, estos medios se definen a partir de la prima de segundo grado, inclusive). Estos medios están poblados por personajes «afrodisíacos» (= que apelan al comercio sexual).	Mundo más lejano, allende las fronteras del Sabarthès Mundo (hostil) (o indiferente o aliado)
Nivel C (en relación con la estratificación de los estamentos o Estados); véase supra el «mito del caballo»	Por memoria: (familia y/o *domus*).	Sociedad sabarthesiana Campesinos. Señores y nobles Curas (versión católica). Hombres-buenos (versión cátara).	Sociedades lejanas y (u) opresivas; peligrosas y (o) marginales: Rey de Francia. Papa. Obispo de Pamiers. Inquisición.

			Hermanos mendicantes, etc.[719] Asesinos. Diversos.

20
LA MAGIA Y LA SALVACIÓN

Vayamos ahora a la religiosidad de nuestros campesinos, católica o cátara, según los casos. O bien las dos a la vez… Una opinión generalmente extendida sostiene que los campesinos y aldeanos cultos se caracterizan, en esencia, por el universo de lo mágico, por las recaídas paganizantes y por los ritos de taumaturgia o de fecundidad agraria. Ritos destinados a obtener la curación de los males y un grueso volumen de las cosechas.[720] De hecho, la religión de tipo cerealista o antiepidémico, considerada con fines prosaicos, aparece de vez en cuando, pero en conjunto importa bastante poco en la práctica de los habitantes del Sabarthès. Esta relativa carencia ¿procede de que su cultura está centrada en el *ostal* más que en la tierra nutricia? ¿Es porque su religión proclamada requiere mediación del más allá, más que de la vida terrestre? Comprobemos en cualquier caso los hechos, sin pronunciarnos aún sobre las causas. Alrededor de Ax, de Prades y de Tarascon, Dios es más Yavé que Baal, mucho más soberano dueño de la salvación en el «más allá» que ayuda para hacer llover, o para conjurar la tempestad y el tifus. Nuestros campesinos no celebraban procesiones de rogativas[721] a fin de atraer sobre los campos las bendiciones del Señor más que con una discreción infinita. Si es que alguna vez las celebraron.

Evidentemente, un aldeano de Bédeillac muy bien puede, durante una conversación con los demás hombres del lugar, reunidos en la plaza en las vísperas de San Juan, ver la mano de Dios en la maduración de una buena cosecha: «Ved —les dice este hombre a sus camaradas—, este año temíamos no tener trigo, porque apenas asomaba por encima de la tierra, y de golpe, gra-

cias a Dios todopoderoso y hacedor de todo, nuestros trigales han prosperado y este año tendremos trigo suficiente [...]».[722] Afirmaciones de este género solo tienen, sin embargo, un alcance teórico. Al parecer no entrañan ceremonias o procesiones particulares, con vistas a excitar, Dios mediante, la fertilidad de las tierras; de hecho, la encomiendan a la fatalidad del clima y del plan divino. En este ámbito «agrario», la resignación a la voluntad del Cielo domina sobre la apelación al Altísimo.

Así pues, entre nuestros montalioneses, los ritos de la fertilidad o de la esterilidad, cuando existen, derivan mucho menos de la religión que de una magia marginal, de baja condición. «Tu ganado perece —le anuncia a Guillemette un adivino de la comarca de Teruel— debido al maleficio que le echó un individuo que tiene envidia porque eres una gran ganadera [...] Pero el año próximo —añade el adivino— el ganado de Guillemette irá muy bien». Tras decir esto, el hombre de la comarca de Teruel se apresura a cerrar el libro escrito con caracteres... árabes, en el que aparecen anunciadas en filigrana esas bellas cosas.[723] Nuestros campesinos y campesinas de Montaillou en el exilio consideran los manuscritos del islam como depósitos de fórmulas adivinatorias para la multiplicación de las bestias. Pero tal actitud solo es posible precisamente porque el islam no es *su* religión. No se les ocurriría hacer lo mismo con el catolicismo occitano, que para ellos sigue siendo o fue la gran matriz de sacralidad. Sean cristianos o cátaros, no viven su religión de manera central, como culto de fecundidad para campos y prados. La obsesión por la fertilidad aparece sobre todo, a título periférico, inferior y casi inconsciente, en el culto de la Virgen telúrica de Montaillou.[724]

A veces, uno se ve tentado a presentar a los campesinos de antaño como primitivos o como semibrutos, imbuidos de un cristianismo esencialmente utilitario. ¡Y con razón! Entre las gentes de Montaillou, la aparcera Guillemette Maury no es la única en

trazar la línea de demarcación que separa, al menos con una línea de puntos, lo mágico de lo sagrado. Béatrice de Planissoles obra de la misma manera: distingue entre sus devociones a la Virgen, concebidas por ella como más específicamente religiosas (aunque en ocasiones vinculadas a la purificación tras el parto) y los pequeños trucos puramente mágicos (recibidos de tal o cual bruja o de tal judía bautizada) que emplea para ganar su proceso, para facilitar los amores de sus hijas o para curar la epilepsia.

Desde luego, la religión no está completamente separada de la magia. Con más facilidad que un laico, un cura embruja a una mujer y hace que se enamore de él.[725] El bautismo impide al hombre que lo recibió antaño ahogarse o ser devorado por los lobos. Un *hombre-bueno* (entre los albigenses) contribuye a la fecundidad de la tierra. San Antonio y san Marcial son responsables (¿y sanadores?) de una enfermedad de la piel que quema como el fuego (III, 234). San Pablo da o cura el mal caduco… No importa: también en este terreno, a pesar de los conflictos fronterizos siempre posibles, los naturales del Sabarthès no confunden las funciones de la indispensable curandera de la aldea, como por ejemplo *Na Ferreira*, de Prades d'Aillon, con las que cumple en un nivel más elevado la religión; por lo demás, *Na Ferreira* es más especialista que generalista (se ocupa de las enfermedades de los ojos):[726] está instalada al margen de lo sagrado, y al margen también de los auténticos médicos y boticarios, demasiado escasos en estas altas montañas. Una parte, pues, para las Iglesias. Otra parte, para la medicina y para la farmacia. Otra, para la magia y para el folclore. Juana de Arco, alma piadosa si las hubo, no era menos lógicamente escéptica con las supersticiones que, en un plano inferior, corrían por su aldea y su provincia. Supersticiones de las que, sin embargo,[727] nos dicen que son el meollo de la religión de los campesinos. Juana (nos dirán) era un alma de élite… Pero Pierre Maury, pastor de Montaillou, que no dejó un gran nombre en la historia, pensaba como la Doncella. Se negaba

a creer en «las historias de las viejas comadres», que según él nada tenían que ver con la religión, sino que concernían, por ejemplo, a las aves de mal agüero. Este robusto escepticismo no impedía que el buen pastor tuviera un agudo sentido de las cosas divinas, ni que estuviera permanentemente preocupado por la salvación de su alma. Su parte de inconsciente colectivo estaba vinculado, desde luego, a las sacralidades agrarias y marianas de fondo, siempre presentes y con frecuencia silenciosas.[728] Pero su energía consciente se orientaba decididamente hacia el salvacionismo del más allá.

Salvación del alma, ese es el gran negocio. El verdadero (pero no el único). Muy por encima del nivel utilitario de las magias y las supersticiones, la obsesión de la salvación, propagada por la intolerancia de las religiones abrahámicas universales[729] constituye la preocupación central que hace a los montalioneses receptivos a los dogmas. Para asegurar su salvación en el más allá, algunos de ellos siguen fieles a las creencias romanas, tradicionalmente practicadas en el Sabarthès. Otros las consideran inadecuadas y se vuelven durante algún tiempo hacia el catarismo. Las orientaciones divergen, por tanto. Pero la preocupación primordial es unitaria.

Decenas de textos, en el mismo Montaillou igual que en el Sabarthès, subrayan ese «inmenso apetito de la salvación»[730] que preexiste a las opciones religiosas. Bernard Gomber, de Ax, que para nosotros representará la rama cátara de la alternativa, plantea bien el problema en una conversación al amor de la lumbre con Bernadette Amiel, su prima hermana (II, 32): «Los *hombres-buenos* siguen la vía de Dios —dice Bernard— […] solo ellos pueden salvar las almas. Y todos aquellos que en vísperas de su muerte son recibidos en su secta, van *incontinenti* al Paraíso, sean cuales fueren los males o pecados que hayan cometido. Los *hombres-buenos* pueden absolver a las personas de todos sus pecados […] En cuanto a los curas, no pueden absolver a un hombre de

sus pecados. Solo los *hombres-buenos* pueden hacerlo». ¿Alguien diría que esta preocupación salvacionista es típica de un semiurbano de Ax-les-Termes, ya algo urbanizado y desasnado?... Pues no. La misma idea se encuentra exactamente en las escondidas montañas donde anida nuestra aldea de las cruces amarillas.

> Una mujer de Montaillou —le cuenta Béatrice de Planissoles a su amante— estaba gravemente enferma. Les rogó a sus hijos:
>
> —Por favor, id a buscarme a los *hombres-buenos*, para que ellos salven mi alma.
>
> —Si vamos a buscar a los *hombres-buenos*, perderemos todos nuestros bienes [a causa de la Inquisición] —le replicaron los hijos a su madre.
>
> —Entonces —concluyó ella— ¡preferís vuestros bienes a la salvación de mi alma! (I, 254).

Quien dice salvación celestial presupone la absolución de los pecados en este bajo mundo. En este punto, la competición entre eclesiásticos y *hombres-buenos* resulta ardua. Estos, en efecto, tratan de desempeñar el papel del cura, su competidor, capacitados como están para borrar los pecados cometidos, y todo ello según la propia tradición de los santos apóstoles. «Nosotros [los *hombres-buenos*] —le asegura el *perfecto* Guillaume Authié a Raymond Vayssière, de Ax-les-Thermes, que bebe literalmente sus palabras—, podemos absolver a cualquier hombre de sus pecados. Nuestro poder de absolución es igual al que poseyeron los apóstoles Pedro y Pablo. Mientras que la Iglesia católica no tiene este poder porque es alcahueta y puta» (I, 282-283).

El salvacionismo, anticonfesionario en este caso, de los montalioneses procátaros se expresa admirablemente en las conversaciones de pastores que mantienen a veces los hermanos Maury. Jean y Pierre Maury son creyentes complejos puesto que, en grados diversos, participan, según las fases, de ambos dogmas: el católico y el albigense. Salvacionistas de tomo y lomo, explican su preocupación en muchas ocasiones.[731] Pierre Maury, sobre todo, es inagotable. Aborda el tema, por ejemplo, a propósito de un par de buenos y fuertes zapatos que con gran esfuerzo com-

pró para su amigo Bélibaste: «Bélibaste —le hace notar Arnaud Sicre al buen pastor— hubiera podido contentarse con unos zapatos cualesquiera porque trabaja sedentariamente en su taller mientras que vos, Pierre, vais por los bosques y por los prados». A lo que Pierre responde con un largo discurso sobre las almas, sobre la suya, sobre la de Bélibaste, etc. Para construir una torre, observa, hay que consolidar la base (el alma eterna) y no la cima (el cuerpo perecedero). «Esa es la razón por la que he dado zapatos, túnicas, calzas, capas [...] a trece *hombres-buenos*, muchos de los cuales ya están ante el Padre santo, y ruegan por mí [...] Después de su muerte el alma de Bélibaste se salvará con toda seguridad; subirá al cielo sostenida por los ángeles [...]». Más adelante, cambiando de rumbo, pero siguiendo fiel a su obsesión salvacionista, el buen pastor empalma con la mejor forma de lavar el pecado: «Confesarse con los curas no sirve para nada. Tienen putas, y sobre todo quieren comernos, igual que el lobo quiere estrangular a los corderos. Más vale ser recibido justo antes de la muerte en la secta de Bélibaste [...] Lo absuelven a uno de sus pecados, y en tres días, una vez que uno ha muerto, el alma sube hasta el Padre celestial».[732]

En el texto de Maury no se trata, en el fondo, más que de salvar las almas: la del hombre santo, que llegará al cielo con toda seguridad; la del simple pastor, sobre la que se calibran los resultados de las dos Iglesias, cátara y católica. Esta le parece demasiado ligera. El criterio del más allá decide la fe elegida: «Se consigue mejor la salvación —le dice un día el buen pastor a uno de sus amigos— con esos hombres a los que llaman heréticos que con cualquier otra fe. Seamos, pues, cátaros».

¡Fácil solución! Porque por la misma razón se podría ser igualmente católico, si fuera cierto, como afirman los Hermanos menores en la baja región, que la confesión es una técnica de salvación más efectiva en el consolamentum.

En el mismo Montaillou, el catolicismo autóctono, o lo que queda de él, despliega por su parte una fogosidad salvacionista que no es indigna de la que exhibe el partido cátaro en la aldea. Raymonde Guilhou, por ejemplo, que fue buena católica durante mucho tiempo, se «empecina» en la cuestión de la salvación en sus discusiones de despiojadora con su despiojada Mengarde Clergue. «¿Y cómo son los *hombres-buenos*?», pregunta Raymonde, agresiva, a la matriarca albigense, al tiempo que extermina los bichitos (II, 224). «Son hombres santos y benditos —responde doctoralmente Mengarde—; la gente no puede salvarse sino a condición de pasar por sus manos […]». «¿Y cómo puede ser eso? —prosigue Raymonde, picada íntimamente en lo que para ella hace las veces de fe romana—. ¿No se salvan mejor los hombres en las manos de un cura que dice buenas palabras y que manipula el cuerpo de Cristo que en las manos de los *hombres-buenos*? […]».

Podríamos ofrecer otras ilustraciones de ese estado de espíritu. [733] Digamos simplemente que, en los medios populares que se inclinan más hacia la ortodoxia católica, el salvacionismo tiende a expresarse en términos crudos.

> Hace aproximadamente veinticinco años —cuenta en 1318 Pierre Sabatier, tejedor rural de Varilhes, vinculado a pesar de algunas vacilaciones a la fe católica de esta baja región que la Iglesia romana recuperó—, yo hablaba con Bernard Massanes, de Varilhes, ahora muerto (este hombre se convirtió más tarde en mi cuñado, y fui yo quien luego le enseñé el oficio de tejedor):
>
> —¿Por qué —me preguntó Bernard— se tiene una candela encendida encima de la boca de los moribundos y moribundas?
>
> —Esa candela —le respondí yo— está ahí para significar que las almas de los moribundos que se han confesado y arrepentido de sus pecados son claras como la luz; siendo claras, irán a Dios. Pero si esos moribundos no se han confesado ni arrepentido de sus pecados, daría igual poner una candela en el culo que en la boca. (I, 417).

En términos de fe romana, el perdón a los moribundos y la redención de los pecados son inseparables del acto inicial que fue la

pasión redentora del Hijo de Dios. Raymonde Testanière, llamada Vuissane, aldeana modesta y sirvienta de Montaillou, así se lo dice el zapatero cátaro Arnaud Vital cuando este de forma apremiante (¡demasiado apremiante incluso!) le plantea la pregunta de confianza: «Entonces, ¿cuál es tu fe?». «Yo creo —responde Raymonde— en Dios y en la Virgen María su madre. El cual Dios aguantó la pasión y la muerte por la redención de nuestros pecados».[734]

Hermosa creencia, pues, en las virtudes salvadoras del Redentor (que por lo demás la joven define mal, calificándolo de «Dios» en general). Esta creencia le ha venido a Raymonde gracias a la enseñanza de su madre: la vieja montalionesa ha puesto a su hija en guardia contra los *hombres-buenos*, muy incapaces, dice ella, de salvar a las almas.[735] Y además no se muerde la lengua: «No creas, hija mía, que un hombre de carne y hueso, y que hace excrementos, puede salvar las almas. Solo Dios y la Virgen María tienen ese poder».

Pasemos por alto la mariología abusiva y la cristología antiescatológica que profesa la madre de Vuissanne. En cualquier caso, y en términos generales, Dios es reconocido por esa anciana como redentor de las almas. En una forma más general, a la vista de las decenas de textos que contiene el *Registre*, parece que el cristianismo montalionés-sabarthesiano, borrosamente centrado en las nociones de salvación, de redención y de absolución perdonadora de los pecados, implica la «devoción al perdón» que había caracterizado la religiosidad de las masas occidentales desde el siglo XI hasta el siglo XV.[736] El despego respecto al clero católico y la adhesión a los *hombres-buenos*, cuando intervienen, no hacen, en nuestro caso regional, más que proceder, tras el viraje ideológico «de la confianza comprobada (antaño o en otra parte) en la bendición del sacerdote por la remisión de los pecados; ya se trate de la absolución en el sentido sacramental del término, o bien de la absolución dada a los difuntos, de las indulgencias concedi-

das bajo ciertas condiciones y que condonan la pena, de las peregrinaciones emprendidas para obtener las grandes indulgencias, de los jubileos romanos», etc.[737]

Este perdón proteiforme, tanto en Montaillou como en otras partes, es ante todo la clave de una salvación. Eventualmente, es también la clave del Paraíso cuya existencia no ignoran los campesinos: «En el Paraíso volveré a encontrar las almas de mis hijos, carbonizados en el incendio de una casa», afirma entre lágrimas la campesina Alazaïs Munier, de Ornolac-en-Sabarthès (I, 203).

En el centro de las operaciones que hacen posible la salvación (en el más allá), así como la redención de las faltas y el perdón (en este mundo), se inscribe la figura de Cristo redentor. Las relaciones del fiel con el crucificado pueden basarse en la plegaria ferviente, o estar cargadas de sentido, o ser casi nulas. En todos los casos, presencia o ausencia son fundamentales para quien quiera comprender la naturaleza e intensidad del sentimiento religioso en una comunidad sociológica como Montaillou. Los historiadores de la sensibilidad cristiana han insistido en el deslizamiento que se operó a lo largo de la Edad Media sobre la apreciación de la figura del Hijo de Dios. El Cristo de la edad románica, escribe Georges Duby,[738] era el héroe de la parusía, «era Jesús apareciendo el último día, en toda su gloria para juzgar a los vivos y a los muertos. En el siglo XIII aparece la figura más docta [...] del Jesús doctor. Pero la predicación de Asís ya insiste en la pasión, cuyos temas de sufrimiento se extienden a lo largo de los siglos XIV y XV, cuando la corona de espinas para el Salvador reemplaza a la corona real».[739] «Desde el siglo XI al siglo XIV —dice Alphonse Dupront—,[740] se pasa de una religión triunfante y justiciera a una religión erística del Dios sufriente, religión de la pasión [...] ansiosamente centrada en el Cristo y su madre». Y Delaruelle señala a la vez la permanencia y la transformación de una devoción cristocéntrica... «con riesgo de pasar del Cristo vencedor de los tímpanos románicos al Cristo en Cruz del gótico pa-

tético; del Hijo de Dios en el esplendor de su gloria al Hijo del hombre en las humillaciones de la Pasión» [...]. Asimismo, para E. Delaruelle esa evolución atañe a los caracteres originales «de una religión antropocéntrica, más preocupada por la salvación, consígase como se consiga, que de la alabanza de Dios». Lo cual nos llevaría (en el marco más restringido de nuestra indagación) a los análisis precedentes que se refieren al salvacionismo del Sabarthès.

Más exactamente: la región fuxea, el Sabarthès y Montaillou, ¿conocían también hacia 1300-1320 las nuevas formas de sensibilidad relativas a la imagen del Hijo de Dios?

Una observación previa: la «religión erística del Dios sufriente» llegó en esa época hasta las aldeas del condado de Foix. Quizá hasta nuestras montañas. En cualquier caso, con toda seguridad hasta los límites extremos de la baja región.

En Merviel (actual Ariège), casi en la latitud del paso de Labarre, que separa el Sabarthès de la mitad norte del condado de Foix, una rica aldeana, Aude Fauré, pierde regularmente la capacidad de rezar a Cristo, e incluso de mirarlo, en el momento preciso en que el sacerdote alza la hostia consagrada en el altar. Aude Fauré le hace la confidencia de esta gran desgracia a su tía, Ermengarde Garaudy, que es también «de la región»:

> —Tía, ¿cómo rezáis vos a Dios y qué plegaria decís cuando el cura alza el cuerpo de Cristo por encima del altar?
>
> —En ese momento —responde Ermengarde— digo la plegaria siguiente [en occitano]: «Señor, verdadero Dios y verdadero hombre, todopoderoso, vos que nacisteis del cuerpo de la Virgen María sin pecado alguno, y que recibisteis muerte y pasión sobre el árbol de la verdadera cruz, vos que fuisteis clavado por las manos y por los pies, vos cuya cabeza fue coronada de espinas, vos al que una lanza atravesó el costado, del que salió sangre y agua, por quien todos nosotros fuimos redimidos del pecado, transmitidme una lágrima de ese agua salida de vos: para que ella lave mi corazón de toda fealdad y de todo pecado [...] [La continuación está en latín] Señor, Dios de verdad, tú me has redimido». (II, 87).

Realismo, referencia precisa a los instrumentos de la pasión[741] igual que al culto mariano, rescate al precio de la sangre, todo está ya en esta plegaria de occitanos abrumados por su pecado, que parece de acceso fácil para los simples y para los campesinos. Ermengarde Garaudy no oculta su juego: a Cristo, lo quiere sangrante. ¿Influencia franciscana? Es muy posible. En el mismo Montaillou, una mujer como Vuissane Testanière, de origen humilde y de educación materna, ya está completamente imbuida, aunque en términos más zafios, y a propósito de la pasión «de Dios», de una sensibilidad de la misma clase, nacida de las nuevas formas de devoción popular que se difundían lentamente en el Sabarthès. Por lo que se refiere a la señora Garaudy, es más típica aún de una vanguardia de las devociones tradicionales e innovadoras: venera a la vez al Cristo *new look* de la pasión franciscana, y al Dios en Majestad, caro en la época anterior o románica. Al saltar de la cama todas las mañanas, Ermengarde recita en occitano una breve plegaria al Señor todopoderoso (diferente de la que quiere inculcar a Aude Fauré). Por tanto, el Dios de Ermengarde Garaudy une en su persona un pasado de poder con un sufrimiento a la orden del día.[742]

No hay que hacerse ilusiones, sin embargo. Con respecto a las poblaciones campesinas del condado de Foix, la piadosa mujer de Merviel, con su bagaje de plegarias intensamente recitadas, no representa más que la vanguardia de una vanguardia. Vista desde el exterior, la práctica común se mide por algunos gestos reveladores: signos de la cruz sobre la mesa o sobre las vituallas, y sobre el lecho, antes de la comida y de acostarse; recitación del padrenuestro, o del avemaría y «otras plegarias»; genuflexión en la iglesia; comunión pascual; ayunos que para las personas más celosas afectan, además de a la Cuaresma, a las vigilias de ciertos Apóstoles y a las cuatro estaciones.[*][743]

Pierre Sabatier, tejedor rural de Varilhes, me parece el típico aldeano medio, perteneciente a la masa de rezagados de la devo-

ción. Su bagaje se limita a algunas verdades primarias del dogma romano, y a algunas prácticas completamente externas que por lo demás realiza con gran trabajo y a conciencia. Pierre Sabatier cree en el valor salvador de la confesión *ante mortem*, acompañada de contrición: ese es el denominador común, fundamental, de toda fe fuxea de esa época. También es verdad que cierto día que estaba borracho, se le ocurrió afirmar solemnemente «que todo lo que se canta y se dice en la misa es "camelo"» (pero luego responderá en su defensa que aquel día estaban bailando folclóricamente en la iglesia).

Cuando menos podemos creer a Pierre Sabatier cuando declara, con la mano en el corazón, que pese a sus ataques contra la rapacidad de los curas, acusados por él de decir la misa solo con la vista puesta en las ofrendas que les valen, «siempre ha considerado como verdaderos los sacramentos de la Iglesia y los artículos de la fe» (que, sin duda alguna, conoce mal).

Pierre Sabatier quiere demostrar de forma definitiva hasta qué punto su práctica se acerca al «tipo ideal» del cristiano medio… o a la idea que de ello se hace el pueblo. «Soy buen cristiano, católico y fiel —declara—, pago los diezmos y primicias, doy limosnas a los pobres de Cristo, hago peregrinaciones como buen cristiano; el año pasado fui con mi mujer a la Virgen de Montserrat; y este año, también con mi mujer, a Santiago de Compostela». [744]

El tejedor de Varilhes, igual de piadoso en este punto que Juana de Arco, fundamenta, por tanto, su definición a la vez cultural y personal del buen cristiano en las prácticas principalmente exteriores, a base de buenas obras (ofrendas, diezmos, peregrinaciones, etc).. La plegaria ferviente y la reviviscencia de una pasión crística, tal como la describía la Garaudy, para él constituyen un ideal inaccesible, es decir, desconocido.[745]

Y ahora, en Montaillou y en Sabarthès, ¿qué modelo tenemos? ¿El modelo Garaudy? ¿O el modelo Sabatier? Ni uno ni otro probablemente. Pero estamos más cerca de este que de aquel… Más cerca de las *obras* (por lo demás hechas suavemente) que de las *plegarias* (aún más suavemente masculladas). La devoción al Hijo de Dios y a su pasión entre aquellos campesinos montalioneses o sabarthesianos, que ocasional o continuamente seguían siendo fieles a la Iglesia romana, podía elevarse hasta el nivel de la simple proclamación conceptual, por lo demás mal digerida (véase el caso, ya mencionado, de Raymonde Testanière). No se manifestaba, sin embargo, por un exceso de plegaria crística, comparable a la que preconizaba la vieja Garaudy. En cuanto a oraciones dirigidas a Dios (dejo aparte el problema de la devoción a la Virgen o, dicho en otros términos, del avemaría, sobre el que volveré), nuestros campesinos en la aldea de las cruces amarillas conocen sobre todo el padrenuestro. Con frecuencia es la única oración que se incorpora a su saber y a su práctica. [746] Ahora bien, esa plegaria no tiene nada de «crística», puesto que se dirige al Padre Eterno…

El credo, trinitario, en el que el Hijo tiene amplia cabida, lo enseñan en la iglesia los curas párrocos del Sabarthès («Yo exponía el credo en lengua vulgar durante mi misa de los domingos, artículo por artículo», dice Amiel de Rieux, vicario de Unac [III, 9]). Este resumen de la fe no parece, sin embargo, familiar a nuestros agricultores y a nuestros pastores. Hay que ser Arnaud de Savignan, cantero muy cultivado, es decir, heterodoxo, de Tarascon-sur-Ariège, para estar al corriente a la vez del credo, del padrenuestro, del avemaría y de los siete salmos (I, 164).

En cualquier caso, son numerosas las referencias que prueban de forma irrefutable que los habitantes de Montaillou conocen, al menos de oídas, la existencia y probablemente el texto (latino) del padrenuestro; sus conocimientos apenas pasan de ahí. Los curas que confiesan a los campesinos les infligen, a título de pe-

nitencia, la recitación del padrenuestro. Y a los ciudadanos, más cultivados, la del padrenuestro, la del avemaría y la del miserere (II, 111; III, 36).

La minúscula élite, vagamente latinista, de la pequeña aldea comprende sin duda el sentido del padrenuestro. ¿Y los demás? Para la masa de los montalioneses y sabarthesianos, el padrenuestro se define sobre todo como una plegaria que el cura recita en la iglesia y que vale para todos los partidarios de las diversas fes: verdaderos católicos romanos, simpatizantes de la herejía, creyentes cátaros y *hombres-buenos*. Los simples fieles de la Iglesia establecida ¿recitan su padrenuestro? En muchos casos es bastante probable (véase el ejemplo de las penitencias tras la confesión). Los que se entregan a este ejercicio pueden acceder a partir de ese momento a una relación con lo divino en cuanto «orantes», pero esta sigue siendo en la mayoría de casos más repetitiva que meditativa.

No olvidemos que en el Sabarthès la influencia de las órdenes mendicantes es mucho más débil que en la baja región. Así pues, el hábito de plegarias intensas, frecuentes y fervientes, apenas se da en los medios propiamente católicos de la alta región de Foix. Lo encontramos más entre los heréticos puros de esa región, especial o exclusivamente entre los *perfectos*: Bélibaste se levanta seis veces por la noche, en calzoncillos, para entregarse a oraciones jaculatorias; por eso sus vecinos de cama, en tal o cual hostería superpoblada, lo obligan a acostarse al borde del jergón para que no los despierte cuando salga de la cama y se ponga de rodillas. Sin embargo, para ellos no se trata de imitar al hombre santo: sus piadosos hábitos nada tienen de contagioso. Por lo demás, Bélibaste no pide a sus fieles que se inspiren en el ejemplo que da. ¡Todo lo contrario! Los conmina a no rezar. Porque su boca, manchada por la impureza de su género de vida, mancillaría las palabras mismas del padrenuestro. Como muy bien expresa Pierre Maury, «nadie debe decir el padrenuestro, salvo *Nues-*

tros señores [los *hombres-buenos*] que están en el camino de la verdad. Nosotros, cuando decimos el padrenuestro, pecamos mortalmente porque no estamos en el camino de la verdad; porque, en efecto, solemos comer carne y acostarnos con mujeres» (II, 37).

Por tanto, Bélibaste se ha arrogado el monopolio de los padrenuestros,[747] igual que el Estado moderno monopoliza la sal o el tabaco. En su tradición anterior de catolicismo bonachón, los campesinos del Sabarthès apenas estaban acostumbrados a las plegarias largas, fervientes y sólidamente meditadas. Y seguirán sin estarlo con mayor motivo cuando se conviertan en simples creyentes del albigeísmo, en la versión de Bélibaste. Ya los tenemos incitados a no rezar por nada del mundo, en nombre del perfeccionismo «cátaro» que manda hacer el ángel a algunos, y hacer la bestia a la mayoría.[748]

Sin embargo, la relación con Cristo está lejos de faltar en Montaillou. Simplemente se produce bastante poco de forma directa, mediante la plegaria en el sentido pleno del término; y bastante más de manera indirecta, por el intercambio y el reconocimiento de los signos cotidianos o familiares: la cruz, por supuesto. Guillaume Maury, por ejemplo (hermano de Pierre), catariza más o menos como toda su familia, no tiene nada de católico ortodoxo. Sin embargo, ¿quiere presentar una denuncia importante? ¿Y sobre todo, contra el cura Clergue, a quien acusa de haber dado una pensión de cereal a los *hombres-buenos*?… Para sustentar mejor esta acusación venenosa (y verdadera), «la jura sobre la cruz» (II, 173) en el mismísimo castillo de Montaillou, en cuyo interior está encarcelado en compañía de otros habitantes de la aldea, el 15 de agosto de 1308. En cuanto a los hermanos Maurs, pastores de Montaillou, no siempre son católicos al 100 por ciento, pero tampoco se trata de que dejen de hacer la señal de la cruz sobre su comida, antes de engullirla.[749] El mismo Pierre Maury, aunque anduvo enfangado en la herejía, sin

embargo suele hacer la señal de la cruz íntegramente, con gesto y con palabras (*In nomine patris et filii*, etc).. El buen pastor se persigna al entrar en las iglesias, hasta el punto de que Pierre Authié, sorprendido, le propone en su lugar un gesto de burla que solo se asemeja a la señal de la cruz en apariencia: «En verano, Pierre [so pretexto de santiguaros], podéis espantar las moscas de vuestra cara; al hacerlo podéis decir también: "esta es la frente y esta es la barba, aquí está una oreja y aquí la otra"».[750] En el mismo Montaillou, el zapatero cátaro Arnaud Vital se ve obligado a rebelarse contra el respeto que, pese a su desafección parcial respecto a la fe católica, muestran los indígenas para con la cruz: «No vale nada, es el signo del mal», le dice a Vuissane Testanière, que solo acepta a medias sus palabras (I, 457). El propio Bélibaste arroja espuma nada más ver las cruces de madera que salpican el paisaje («Si pudiera —dice el hombre santo—,[751] las rompería a hachazos, y con ellas haría fuego para cocer el puchero»). Las cruces amarillas de paño, simples o dobles, se encargan de recordar a aquellos montalioneses, que participaron en la herejía y que al menos han evitado la cárcel, de qué lado se encuentra la verdadera fe. El *Registre* de Jacques Fournier[752] implica en total 48 condenas de cárcel, frente a 25 más benignas, a las cruces amarillas (de estas 25 hay 17 que representan una disminución de pena, tras la primitiva condena a prisión). En Montaillou, cuento hasta siete portadores o portadoras de cruces amarillas, que solo se han librado del encarcelamiento para correr el peligro de la befa, es decir, de la infamia que les prodigarán los imbéciles o los sectarios del catolicismo. Portar la cruz amarilla, como más tarde portar la estrella amarilla, puede ser un calvario psicológico para quien la lleva, obligado a disimulos acrobáticos: «Los días de fiesta —dice Arnaud de Savignan, cantero heterodoxo de Tarascon —[753] llevo abiertamente las cruces amarillas sobre mi capa; pero los demás días, sobre todo cuando trabajo, no llevo las cruces porque estoy en túnica o en camisa. Cuando vuelvo del trabajo,

me pongo mi capa y entonces llevo las cruces; a veces, sin embargo, van disimuladas; otras veces, voy a Tarascon sin llevar las cruces porque llevo puesta la túnica [...]».

De paño o de madera, represiva o ejemplar, en Sabarthès la cruz forma parte del paisaje mental y físico. Desde luego, en las conversaciones plebeyas que se entablan en esta pequeña región, la *cruzada* de ultramar no es más que un tema de bromas anticlericales o de predicciones extravagantes;[754] pero el homenaje al cadalso de Cristo —tanto si es libre como comercial, o forzado — empieza a aparecer por todas partes... La forma más externa y más vulgarizada de este homenaje coincide con la feria regional de Ax-les-Thermes, que se celebra el día de la Exaltación de la Cruz.[755]

Simbólicamente, la cruz se yergue por encima del ferial de corderos, pero con frecuencia no pasa de ser un instrumento casi vacío, encima del cual apenas se distingue al Crucificado. Este cadalso espera a su ahorcado. En el Sabarthès, la meditación macabra sobre el suplicio crucial aún no es más que un asunto exclusivo de una minoría de devotos, apoyados desde lejos por los monjes mendicantes.

Es cierto que Jesús, llamado con más frecuencia «Dios», por lo general, está presente en Sabarthès de otra forma, mucho más pertinente, gracias a la Eucaristía. El «sacramento del altar», el «cuerpo del Señor» o «el cuerpo de Cristo»[756] (como se dice en Montaillou, en un estilo irónico o respetuoso, según se esté a favor o en contra) es un personaje familiar de la iglesia parroquial. Durante el minuto de la elevación se hace sonar la campana mayor, mientras en la iglesia los hombres se postran de rodillas y se bajan la capucha (III, 60, 235). También es un personaje familiar del camino campestre (o de la ausencia de camino...), durante el cual uno se cruza con el sacerdote que lleva el viático a los moribundos. En este terreno, la piedad eucarística del siglo XIII, tan conquistadora en Occidente, había conseguido ascender poco a

poco la pendiente hasta la región de Aillon, hasta sus 1.300 metros de altura, a diferencia de otros elementos, salidos de la civilización de la baja región. Como rito de paso, sin duda más informal y menos importante de lo que llegaría a ser más adelante, [757] en el condado de Foix los jóvenes hacían la primera comunión mucho antes de los dieciocho años cumplidos; en cambio, en ciertas regiones, sobre todo audenses, más atrasadas a este respecto que la nuestra, no se hacía más que a esa tardía edad (II, 85). A continuación, en el Sabarthès, durante la juventud y la edad adulta, se comulgaba una o varias veces al año. El testimonio de Gaillarde Ros, piadosa soplona, domiciliada en Ornolac, es bastante claro en este punto por lo que se refiere a los hábitos sabarthesianos (I, 192). Hablando de Guillaume Austatz, baile de Ornolac, rico campesino, exusurero, descreído de su aldea, declara: «¡Hace doce años que vivo en Ornolac, y jamás he visto comulgar a Guillaume Austatz! Ni siquiera durante las enfermedades. Ni tampoco en las fiestas. Y, sin embargo, en esos momentos, la gente suele comulgar. Y, además, si Guillaume lo hubiera hecho, yo me habría enterado. Mirad: con frecuencia lo he visto entrar en la iglesia. Y no olviden que soy la hermana de su suegra [...]».

Esta denuncia de la familia política[758] es bastante clara. Excepción hecha de los no conformistas (que por lo demás son numerosos en la categoría proherética de Montaillou), en Sabarthès se conocían dos tipos de contacto popular con la Eucaristía: en primer lugar, se comulgaba una o incluso varias veces al año: una vez por supuesto en Pascua (cuyo «ciclo», entendido en sentido amplio desde el Domingo de Ramos hasta la Ascensión, era ampliamente celebrado en el alto Ariège);[759] y otras veces, ocasionalmente, durante las fiestas no pascuales, o no estrictamente pascuales, ligadas, unas y otras, a Cristo, al Espíritu Santo, a los santos y a los muertos. Desde este punto de vista, la cifra de cuatro comuniones por año, en Pascua, en Pentecostés, en el día de

los Santos y en Navidad, impuestas como penitencia a Aude Fauré, la neurótica de la hostia, puede ser considerada un *máximum*.[760] Está claro que no se trata para nada de una comunión frecuente. En segundo lugar, existía una comunión de tipo final o incluso pánica, que el individuo practicaba en vísperas de su presunta muerte; y otra multitudinaria, posiblemente en época epidémica.[761] En el mismo Montaillou, es probable que la fracción catarizante más decidida de la población local se abstuviera de presentarse a la Santa Mesa, y para ello contaba con la complicidad del cura (si bien esta fracción durísima no constituía más que una minoría en la aldea, incluso aunque la mayoría hubiera podido ser considerada en ciertos momentos —hacia 1300-1307 — simpatizante de los *hombres-buenos*).[762] A los creyentes de la herejía, por lo demás, no les repugnaba practicar si era necesario una similicomunión por mera prudencia, ya que, como dice poco más o menos Bélibaste, desde el momento en que ya no se cree en la presencia real en el pan consagrado, «comer un pastelillo nunca hizo daño a nadie» (II, 55). Por otra parte, los incrédulos, los pensadores audaces, tan numerosos entre el campesinado del Sabarthès, y las personas consideradas desviadas —los homosexuales por ejemplo— en aquella época podían pasarse una docena de años sin cumplir por Pascua (III, 46). El rechazo de la comunión final, por último, constituía uno de los momentos más dramáticos de la agonía del agricultor montalionés, con la *endura*, cuando optaba por salvarse solo mediante la intercesión de los *hombres-buenos*: el moribundo o moribunda se esforzaba por expulsar al cura venido a su cabecera, tratándolo de *diablo* o, peor aún, de *patán* o de *rústico* (I, 462). Estas posturas de maldición, y el fuego graneado de las burlas cátaras o simplemente populares (I, 214-215, y *passim*) que denuestan la Eucaristía, difamándola al compararla con una «rodaja de naba», solo consiguen subrayar mejor el importante puesto que había logrado ganarse la consagración del pan en las sacralidades montañesas, a pesar de

alergias y rechazos. Sacralidades que, por otra parte, se habían mostrado tan reacias a otras muchas renovaciones góticas y franciscanas derivadas de la Iglesia católica, o de alguno de sus sectores…

Típica de este respeto realmente privilegiado por el cuerpo de Cristo es la actitud de Raymond de Laburat, campesino sabarthesiano, tan anticlerical como antidiezmero: vería con placer, según dice, a todo el clero, desde el Papa hasta los curas más simples, embarcarse para la Cruzada, donde los sarracenos se los comerían en un dos por tres. Y aún vería con más placer las iglesias arrasadas hasta los cimientos. De este modo (añade Raymond, orgulloso de su idea), cuando la misa se celebrase en los campos y en los ríos, los campesinos que como él habían sido excomulgados, expulsados de los santuarios, podrían tener por fin la inmensa dicha de recibir en pleno campo el cuerpo de su divino Maestro (II, 311). ¡En todo el campesinado no hay nadie tan eucarístico como este huelguista del diezmo!

Hay que decir que la propaganda en favor de la hostia se apoyaba en todos los recursos de la mentalidad local, comprendidos aquellos que derivaban del folclore más reciente. En Merviel, a las puertas del Sabarthès, las aldeanas se recitan unas a otras las anécdotas edificantes que algunas décadas antes había recopilado el autor de la *Leyenda dorada*:[763] «Cierta mujer —le cuenta Ermengarde Garaudy a Aude Fauré— hizo cocer una galleta que un cura consagró luego en el altar. Al verlo, la mujer se echó a reír. "Parece que la galleta que yo he cocido se ha convertido en el cuerpo de Cristo. Eso me hace reír". Y, sin embargo, quería comulgar. De pronto, el cura rogó a Dios que hiciera un milagro sobre aquello: y, en efecto, cuando el cura dio la comunión a la mujer, la galleta-hostia tomó la apariencia de un dedo de niño, y el vino consagrado en el cáliz parecía sangre coagulada. La mujer quedó aterrorizada. No por ello dejó de comulgar devotamente».

Lo que hemos dicho sobre las debilidades montalionesas respecto a una Eucaristía presente en todas partes, vale también, *mutatis mutandis*, para la misa, durante la cual se consagra el cuerpo de Cristo. La comparación se impone desde este punto de vista, con la investigación episcopal que se realizará en 1404 en la diócesis de Narbona,[764] junto al condado de Foix. En esa fecha, en una época de extinción total del catarismo, la asistencia a la misa dominical será prácticamente unánime en las parroquias rurales del Narbonense (hay que exceptuar, sin embargo, de esa unanimidad misalizante de 1404, a algunos cazadores fanáticos, nemrods del mirlo, del faisán o de la ardilla: cuando llega la temporada, prefieren poner lazos antes que cumplir con el deber dominical). Hacia 1400, la afluencia récord a los oficios será la tónica en un país descatarizado. Pero ¿tenía su equivalente en el Montaillou contestatario de las dos primeras décadas del siglo XIV?[765]

Digamos, en primer lugar, que en Sabarthès, e incluso en nuestra aldea, la misa conservaba un papel esencial. Se excluía de ella, a título de ejemplo, a los excomulgados por causa de las huelgas de diezmos, tan numerosos en la alta región ariegense (II, 311). Dignificada y depurada de esta forma, la misa valía de todos modos como práctica mecánica, eventualmente represiva; y por supuesto como reunión comunitaria o sociológica (véase *supra*, capítulo 17). En ella, entre la epístola y el evangelio, se disciplinaba a los hasta entonces heréticos, condenados a penitencias,[766] y la gente se endomingaba los días de fiesta, con brial las mujeres o con capa los hombres (II, 440; I, 338).

Dicho lo cual, tampoco es que les preocupara mucho *olvidarse* de ir a misa. Al menos de vez en cuando, durante los domingos ordinarios. He aquí una prueba: la práctica relajada de Béatrice de Planissoles, simpatizante de la herejía en la parroquia de las cruces amarillas. Cuando bajó de nuevo a la región baja, donde las normas misalizantes eran infinitamente más estrictas que en

Montaillou, la ninfa del Sabarthès quedó muy sorprendida al ser amonestada por el coadjutor de su nueva parroquia; este conminó a la excastellana a visitar la iglesia más regularmente para cumplir con sus deberes de buena católica.[767] En líneas más generales, el hecho de que en una aldea mayor como Unac, en el Sabarthès, la misa de un domingo cualquiera no reúna más que a una cincuentena de personas, parece indicar claramente cierto absentismo que sin embargo no escandaliza a los habitantes del lugar.[768]

En resumen: a pesar del homenaje maquinal que se le rinde en la misa, de la repetición de Su santo sacrificio, a pesar también de ciertos resultados que afectan a la cruz y más aún a la Eucaristía, Jesús en su Pasión no constituye objeto de un culto ferviente ni de una identificación crística. En el Sabarthès, y *a fortiori*, en Montaillou.

¿Hay que sorprenderse por esa tibieza? Probablemente no: la piedad en Cristo de la «Bella Edad Media», y la más netamente desmelenada de la Baja Edad Media, siempre serán cosa de una élite, muy numerosa si se quiere, masiva incluso en las épocas de pánico. Nuestros montañeses nunca han formado parte de esta élite minoritaria ni de esa muchedumbre especialmente cristianizada, que sigue siendo más urbana que rural. Ni la formarán. Pero aún podemos ahondar más en el tema: el amor por la persona divina como tal es mal conocido y mal practicado en las altas tierras del condado de Foix. Pueden encontrarse algunos «amadores» de esta clase, desde luego, y Bernard Franca es uno de ellos (I, 352). Campesino del Sabarthès, pero muy cultivado en comparación con los ignorantes de su aldea… Este hombre es clérigo, semilatinista, pensador audaz y lleno de sensibilidad; se atreve a recordar, en plena iglesia parroquial, que el amor forma la base de las caridades de todo tipo, y hace notar a sus convecinos que solo son válidas las limosnas que se dan, como él dice, «por amor, y no por temor». Así que, prosigue el audaz, ¡abajo los le-

gados testamentarios para los pobres, dictados por el miedo a la muerte próxima! Pero Franca es una de las pocas personas que se refiere mediante una alusión más bien rápida al amor cristiano por la Divinidad, derivado del ejemplo y de la enseñanza del Salvador.[769] Pierre Authié, en cambio, exaltará más el amor mutuo de los miembros de su secta, que se amarán como hermanos, padres, madres y hermanas cuando sean recibidos en el Paraíso.[770] Una vez más, el ideal humano de la salvación se sitúa en primer plano.

21
TODA LA VIRGEN Y TODOS LOS SANTOS

Junto a Cristo, la Virgen María es un personaje muy popular, tanto en Montaillou como en el Sabarthès. Durante toda la Bella Edad Media, los hombres de Iglesia, por razones distintas y en grados diversos, que tomaron de san Bernardo, santo Domingo y algunos otros, promovieron apasionadamente las devociones a la Virgen Madre en un clima de ternura y de arrebatos del corazón.[771] En 1254, el Concilio de Albi se había hecho eco amplificador de la moda mariana para uso de las poblaciones de Occitania, había elevado el avemaría al rango de las plegarias mayores, credo y padrenuestro, teóricamente inculcadas a todos los individuos de más de siete años.[772] (Según Noonan, historiador del control de natalidad, que sobre este punto afirma más de lo que demuestra, ese fomento del avemaría trataba de dar su justo valor a la procreación, puesto en tela de juicio por el catarismo:[773] «bendito es el fruto de tu vientre…».

Tales eran las prescripciones oficiales. Pero ¿qué ocurría con la devoción real y con la práctica mariana entre la élite sabarthesiana, y, sobre todo, qué ocurría entre los campesinos de Montaillou y los de la «pequeña región», aunque sean más difíciles de conocer? En las clases medias de las poblaciones mayores, de donde salió el zapatero Arnaud Sicre, hijo de un notario de Tarascon y de una dama de Ax, no hay ningún problema: entre estos grupos, el avemaría forma parte del bagaje mínimo que se incorpora a la cultura católica del individuo:

—Y vos, ¿cómo rezáis a Dios? —le pregunta Bélibaste a Sicre.

—Me santiguo con la señal de la cruz —responde el delator—, me encomiendo a Dios que murió por nosotros en la cruz, y a la Virgen María, digo el padre-

nuestro y el avemaría. Ayuno en la vigilia de la Virgen.

—El cordero bala porque no sabe hablar […] —responde irónicamente Bélibaste—. Sabed que el avemaría no tiene valor. Es una invención de los curas[774] […] En cuanto a vuestro ayuno, ¡vale lo mismo que el de un lobo! (II, 37, 54).

Estas bromas despechadas del hombre santo son previsibles, dadas sus opiniones albigenses. Pero no es menos cierto que la piedad de Arnaud Sicre (denunciante antipático, pero cristiano bien educado) parece simplista quizá, pero resulta completa como panoplia. Implica una serie de homenajes en forma de signos y de oraciones: se dirigen al Padre, al Hijo redentor, a la Cruz y a la Virgen.

Sin salir de Montaillou, la minúscula élite noble y clerical del lugar honra a la Virgen, al menos con signos externos de piedad: el cura Clergue hace inhumar a su madre bajo el altar mariano de su iglesia, detrás del cual él confiesa. Béatrice de Planissoles a veces olvida acudir a la misa del domingo; sin embargo, con ocasión de las ceremonias de purificación tras el parto, no deja de saldar su deuda con la Virgen local de Montaillou en forma de un cirio o vela de color, llamada *retinte*, que ella misma confecciona con sus propias manos (I, 223). La dríada de sangre azul no es la única, en su grupo social, que se siente concernida por la Madre de Cristo: en los medios nobiliarios a los que está vinculada, se celebra de buena gana la Asunción de la Virgen con una comilona entre amigos —muy laica, a decir verdad—, en el curso de la cual un pobre *frater*, invitado expresamente para tal fin, canta el avemaría (II, 123).

¿Qué ocurre con los grupos sociales propiamente populares y rústicos? Arnaud de Savignan, albañil tarasconés, se sabe el avemaría igual que el padrenuestro, el credo y algunos salmos. Pero es cierto que este artesano cultivado, urbanizado, heterodoxo y primo de un notario, sobresale netamente del *vulgum pecus*. Los campesinos conocen, al menos de oídas, el padrenuestro, más que el avemaría,[775] que sin embargo no es del todo desconocido

para algunos. Lógicamente están al corriente de la existencia de la Virgen María y son sensibles a su seducción. Varios de ellos son capaces no solo de nombrarla, sino también de rezarle, con celo, ya que no con fervor. «A menudo le he recordado a mi hermano Pierre [seducido por el albigeísmo] que se debía rezar frecuentemente el padrenuestro y el avemaría», declara, Jean Maury, pastor montalionés que sigue siendo católico a medias (II, 446). El mismo Jean Maury aprendió el padrenuestro y el avemaría de las lecciones de su madre (mientras que su padre representaba la influencia herética en la familia [II, 449]).

En este mismo orden de ideas, un curioso texto nos sitúa ante una campesina fuxea tan marial como es posible serlo en ese medio y en esa época.

> Hace dieciséis años —cuenta en 1324 Rixende Cortil, hija de un aldeano de Vaychis y mujer de un aldeano de Ascou—, un día de fiesta yo había ido a la iglesia de Ax y me había arrodillado frente al altar de la Bienaventurada María, delante de la cual me puse a rezar. Guillemette Authié, la mujer de Amiel Authié (hoy muerta) estaba a mi lado. Y al oír mi oración, me dijo:
>
> —Deja de rezar a María. Reza más bien a Nuestro Señor.
>
> ¡Pero yo seguí en mi plegaria a María! (III, 308).

Rixende Cortil no es una beata estrictamente ortodoxa del catolicismo, puesto que no considera falta llevar personalmente trigo a los *hombres-buenos*, a quienes considera, por su mera presencia en el país, garantes de la fertilidad del Sabarthès (III, 307). Sin embargo, su caso no alberga dudas: reza a la Virgen, en voz alta, obstinadamente, ante el altar especializado de una iglesia, sin el menor respeto humano. ¿Se está limitando a recitar el avemaría? Es muy posible. Pero no seguro, porque el texto es mudo acerca de ese detalle.

No he encontrado en Montaillou una campesina que pueda compararse con Rixende Cortil en cuanto a exhibición de piedad mariana. Sin embargo, es cierto que la Virgen cuenta en la

mentalidad de nuestros montalioneses. Las Testanière, madre e hija, son dos mujercitas bastante simplonas, pero que no obstante saben lo que quieren (I, 457, 461). Si hemos de creerlas, la salvación del alma procede a la vez de «Dios» nuestro salvador (*id est*, Cristo, por lo demás mal identificado por estas damas) y de la bienaventurada María. En este caso la Virgen no queda confinada en el papel de intercesora que, si damos crédito a la sana teología católica, debería ser su rol habitual; según las dos montalionesas (que indudablemente reflejan una opinión más general), Ella ejerce un papel salvador que le pertenece como propio. Esta idea vaga, pero poderosa, que puede llegar al extremo de la *adoración* mariana, recorre el Sabarthès de un extremo al otro: «Él encomendó su alma a Dios y a la Bienaventurada María; [...] adoró a los dos cortésmente, de modo que no es herético», dicen los clientes de una taberna de Foix, comentando deportivamente el suplicio de un valdense en la hoguera (I, 174).

La devoción a la Virgen María en la región de *oc* era sin duda antigua, pero no estaba «reconocida» en todas partes ni mediante toponimia. En cualquier caso, a diferencia de lo que ocurrió en varias regiones francesas del norte durante la Alta y la menos alta Edad Media con la creación de un gran número de topónimos de parroquias que hacían mención de María, de la Virgen o de Nuestra Señora, en la región meridional esta devoción mariana no fue *oficializada*.[776] Sin embargo, durante la época que considero, y desde antes incluso, es evidente que el culto mariano se extiende por los Pirineos ariegenses, rodeados por grandes valles: en ellos florecen desde mucho antes las Vírgenes románicas.[777] En el mismo Montaillou existe una peregrinación que venera a la Virgen de Carnessas. Las montalionesas, nobles y campesinas, con un cirio de color en la mano, se dirigen de buena gana cogidas del brazo a su santuario, para purificarse tras el parto.

En Tarascon, la iglesia de Sabart o Savart —epónima del Sabarthès—, al cuidado de unas monjas, es el santuario mariano de

nuestro pueblo pirenaico, identificado con el territorio que lleva su nombre.[778] Esta iglesia ¿hace también las veces de sede arciprestal?[779] Según Adolphe Garrigou, el «Macaulay del Ariège», [780] una tradición local dice que Carlomagno fundó el santo edificio de Sabart entre el 775 y el 780, tras sus victorias sobre los sarracenos. El siglo pasado, unos arqueólogos hallaron monedas de oro y plata que datan de los siglos XI y XII en los alrededores del paraje. La peregrinación a esta iglesia de Sabart tenía lugar tradicionalmente el 8 de septiembre, día de la Natividad de la Virgen. La Natividad mariana del 8 de septiembre estaba estrechamente asociada a la vida trashumante de los pastores del alto Ariège: «Mi hermano Pierre Maury —cuenta Jean Maury— vendió sus corderos ese mismo año en las ferias de Morella, que coinciden con la Natividad de la Virgen» (II, 486). Otra peregrinación mariana en el Sabarthès: la de la Bienaventurada María de Montgauzy, situada en Foix, en la parte baja de la pequeña región. Es la peregrinación pánica por excelencia: en ella se mezclan las lágrimas con la plegaria, generando una identificación cariñosa, afectiva, y a veces lastimera, una identificación específica que a los historiadores actuales les encanta redescubrir por todas partes cuando estudian la sensibilidad del culto a la Virgen en las primeras décadas del siglo XIV. Gaillarde Ros, campesina de Ornolac, fue víctima de un ladrón que le robó dinero y algunos «bártulos». Así pues, entre gemidos y llantos, se dirige hasta donde se encuentra María de Montgauzy para suplicarle que le restituya sus «bártulos». Gaillarde rodea el altar empuñando una larga vela y le ruega a la Virgen que ponga en el «corazón» de los ladrones la incitación a devolverle el bien robado.[781] Gestiones complejas: por un lado, implican lo que podría parecernos superstición (una vela interminable, la Virgen restituyendo los objetos robados); por otro, implican un compromiso emotivo que es típico de la modernidad popular y mariana en aquella época (lágrimas, gemidos, plegarias formuladas por la suplicante, efec-

to emoliente y enternecedor[782] —otorgado por la Virgen o esperado de ella— sobre el corazón de los truhanes de la aldea). En cualquier caso, María no aparece en esta coyuntura como un san Antonio de Padua cualquiera, al que se le echan dos perras en el cepillo para que encuentre mecánicamente los objetos perdidos. La relación que Gaillarde Ros, y tantas otras campesinas igual que ella, mantienen con la Virgen, muestra una intensidad de pasión doliente.

Esta relación emotiva es más nítida aún en el caso de Aude Fauré, aldeana de Merviel, a quien ya he puesto en el banquillo. En lo más duro de su desesperación, Aude Fauré se había dado cuenta de que ya no creía en la presencia real del cuerpo de Cristo:

> Entonces se volvió a su nodriza, diciéndole:
>
> —Ruega a Dios que me ponga en el corazón que yo me vuelva creyente.
>
> Y mientras la nodriza oraba a Dios lo mejor que podía, apareció Guillemette, sirvienta del *ostal* de Aude Fauré.
>
> —Guillemette —le dijo Aude a esta sirvienta—, ponte a rezar y ruega a la Bienaventurada Virgen María de Montgauzy, para que me ilumine de tal forma que yo pueda creer en Dios.
>
> Guillemette ejecutó esta orden de su ama tras haberse puesto de rodillas. Y cuando hubo rezado, Aude fue iluminada al punto, y creyó firmemente en Dios, y aún cree hoy según lo que dice. (II, 95).

Esta forma de sensiblería religiosa resulta de lo más evidente en esta variante del culto mariano. Aunque muy minoritarias en su grupo sociológico, Gaillarde Ros y Guillemette, la sirvienta, son testimonio, en esa época y en esa región, de un acceso campesino a la plegaria informal y femenina, plegaria que aúna, en homenaje a la Virgen, lo pánico y lo patético.

Para terminar con las peregrinaciones a la Virgen, notemos que, como el de Montgauzy en Sabarthès, el santuario de Montserrat en Cataluña es popular entre nuestros ariegenses. Asimis-

mo podemos mencionar Le Puy, Rocamadour e incluso, aunque de forma excepcional, Notre-Dame de París.[783]

Las fiestas marianas están inscritas en la memoria popular del Sabarthès: ya he mencionado la Natividad de la Virgen, fundamental en toda la pequeña región. Navidad, fiesta santa y familiar en nuestra aldea, también concierne de cerca a la maternidad de María.[784] Los pastores cátaros incluso profesan una antigua ternura por los Reyes Magos (II, 37) que fueron a peregrinar hasta el Hijo y su Madre algunos días después del Nacimiento. En medio del verano, la Asunción es tan familiar para los nobles como para los ganaderos.[785] Una sencilla sirvienta rústica sabe contar su tiempo de servicio desde una fecha inicial que coincide, según dice, con la fiesta «de la Purificación de la Bienaventurada María» (II, 99).

Llegamos ahora al plano de los juramentos: *Sancta Maria* se ha convertido tanto en Montaillou como en el Sabarthès en una especie de exclamación femenina. Prueba innegable de popularidad. «*Sancta Maria*, qué palabras tan malas profiere este hombre», le dice Alazaïs Munier a su comadre Gaillarde Ros, refiriéndose a Guillaume Austatz, el incrédulo de Ornolac (I, 191, 194). «*Sancta Maria*, *Sancta Maria*, estoy viendo al diablo», exclama Guillemette «Belote», herética moribunda de Montaillou, ante el cura de la aldea vecina que ha creído conveniente llevarle el viático.[786]

Incluso los cátaros del lugar, insisto, no rechazan de plano a María, a pesar de su antifeminismo patológico.[787] A veces hablan en son de burla de la *Marieta* y del «tonel de carne donde se bosquejó Jesucristo».[788] Pero es hablar por no callar. Echad a la Virgen por la puerta, volverá a entrar por la ventana. «Nosotros, los creyentes [de la herejía], somos las piernas de la Bienaventurada María», dice Guillemette Maury, de Montaillou, que en este punto casi le pisa los talones a Bélibaste en una «charla de sobremesa» donde este valoriza a la María mística, identificada con la

Iglesia albigense, o con el conjunto de fieles (II, 52-53; I, 282). En un estilo evangélico y sin adornos, el propio Pierre Authié propone por cuenta propia una mariología de la buena voluntad. Pierre Authié afirma ante Pierre Maury, al que acompañan otros pastores del Sabarthès y de la región de Arques, en un comentario oral donde saca a colación a san Lucas: «la madre de Dios es simplemente la buena voluntad».[789] Por lo que se refiere al albigense Pierre Clergue, aunque pueda ridiculizar a la Virgen *oficial* de la Iglesia católica, no por ello venera menos a la Virgen *telúrica* de Montaillou, bajo cuyo altar hace enterrar a su madre. De este modo fusiona, en su propia «devoción», la herejía global con el folclore de su tierra.[790]

Este aspecto telúrico de la presencia mariana en la parroquia de las cruces amarillas me parece muy esencial. De modo irrefutable, la Virgen Madre en la región de Aillon, y más generalmente en el alto Ariège, está en la tierra. Igual que Dios Padre está en el cielo. Los dos forman pareja en los extremos de la dimensión vertical. María de Montaillou y del Sabarthès está vincula al culto antiquísimo de las piedras del lugar, que rodean los rebaños de vacas y las parejas de bueyes de labor: hacia Ella y hacia estas piedras descienden los regalos de los vellones de lana. Y bajo su altar, y en el cementerio que está pegado a su capilla, Ella recibe los cadáveres que vuelven maternalmente al suelo nutricio. La Diosa Madre es una Diosa Tierra. En el plano vertical de la aldea de Montaillou, dominada desde lo alto por el castillo, el Paraíso, y los poderes espirituales y políticos, la Virgen se acurruca en su santuario local, en la parte más baja y más oculta. Muy por debajo de las *domus*, dominadas a su vez por el torreón de la cima. Como «tonel de carne», recibe la orina y el estiércol, los cadáveres y el pateo de los bovinos. Encarna efectivamente los cultos de las fecundidades uterina y agrícola, que me han sorprendido por su aparente ausencia, debido a que se quedaron en el plano de lo no dicho. Sepultados en el relativo silencio de los

textos, e incluso de las conciencias, estos cultos de fondo no dejan por ello de subtender las sacralidades montalionesas, cuyas superestructuras, en cambio, son claramente más aéreas.

Estas consideraciones sobre la Virgen nos conducen, naturalmente, al culto de los santos. Dicho culto —sumado a otras fiestas y a los domingos— computa *grosso modo*, en total, noventa días festivos al año,[791] y entre los pueblos de los regímenes muy antiguos suele ir acompañado de desviaciones folclóricas y paganizantes. Dentro del Sabarthès, en este tipo de culto no siempre resulta fácil distinguir lo que es un método más o menos mágico o burdo, destinado, por ejemplo, a obtener una ventaja material, de lo que es devoción propiamente dicha a un intercesor, dirigida entre otras a la salvación del alma del devoto. «Hace veintiséis años —cuenta en 1324 el pastor Bernard Marty— le dije a mi padre el día de la Epifanía: "Quiero ir a velar en honor de san Julián, patrón de nuestra iglesia de Junac". Y entonces, el castellano del lugar, que estaba presente, se burló de mí: "Ah, ¿vais a dar luz a vuestros muros?"» (III, 276).

Este breve diálogo nos deja en ayunas; no sabemos nada más sobre la devoción a san Julián en Junac del Sabarthès. Solo un hecho nos es conocido: esta devoción implicaba una vigilia con velas en la iglesia del lugar, durante la noche de la fiesta votiva. En cuanto a lo demás, es de lamentar nuestra ignorancia. Porque el Julián en cuestión no es otro que el Hospitalario, gran parricida y cazador ante el Eterno, según la Leyenda dorada.[792]

Por suerte, en Montaillou —y en su región— estamos mejor informados sobre otro culto: el que se rinde a san Antonio. Los pastores de la región de Aillon, entre ellos Pierre Maury, ofrecen de buen grado un vellón de lana a este santo. Y lo que es más, en consideración al cerdo que lo acompaña, los aldeanos ofrendan jamones a *Antonio del porco*.[793] Finalmente, san Antonio, tanto en el Sabarthès como en toda la Cristiandad, presta su nombre a una enfermedad de la piel, el «fuego de San Antonio», que él se

encarga primero de provocar y más tarde de curar.[*][794] El gran eremita egipcio, padre del monaquismo, ostenta también en el alto Ariège las capacidades agrarias y taumatúrgicas que le reconocerán en todo el mundo occidental durante muchos siglos.[795]

Por tanto, algunos santos se especializan —¿podría decirse que sin demasiado entusiasmo?— en la salud física del ganado y del ser humano. Algunos apóstoles incluso, a ejemplo de san Pablo, que en el Sabarthès se encarga tanto de la eclosión como de la curación de la epilepsia, no desprecian estas tareas vulgares.[796] (Por otra parte, es normal que las preocupaciones de la salvación del alma, de tanta importancia entre los sabarthesianos, vayan acompañadas de una preocupación, subalterna y taumatúrgica, por la salud del cuerpo). Pero, admitido este punto, hay que reconocer que la piedad apostólica, tanto en Montaillou como en otras partes, es algo muy distinto de una receta agraria o sanitaria. En líneas generales, E. Delaruelle ha demostrado[797] que, a partir del siglo XI, en Occidente la devoción a los apóstoles se desarrolló a la par que el descubrimiento de la «vida apostólica», y esta forma de religiosidad fue descendiendo poco a poco «al terreno de las devociones populares». En el mismo Montaillou y en Prades[798], hacia 1300, está viva en el corazón de los montañeses y de los pastores. El argumento que emplean los amigos montalioneses de Pierre Authié para convencer al joven Pierre Maury (de dieciocho años por aquel entonces) de que apoye su causa, es precisamente de ese calibre: «Las buenas gentes y los buenos cristianos —anuncian a Pierre Maury sus interlocutores y cofeligreses— han llegado a esta región; siguen la vía que siguieron los bienaventurados Pedro y Pablo y los demás apóstoles, que siguieron al Señor; nosotros te preguntamos: ¿quieres unirte a los buenos cristianos?» (III, 120). La propia respuesta de Pierre Maury demuestra que también él, joven de aldea barnizado de cultura rural, ya sabe a qué atenerse, al menos *grosso modo*, con respecto a la actividad predicadora y heroica de los apósto-

les, a los que honra y admira: «Y si los *hombres-buenos* son como vos decís —replica—, si siguen la vía de los apóstoles, ¿por qué no predicaron públicamente como hicieron los apóstoles? [...] ¿por qué temen morir por la verdad y la justicia, mientras que los apóstoles no temieron sufrir la muerte por una causa semejante?».

Pierre Maury no separa su veneración por los discípulos de Cristo de la que por otra parte consagra a san Antonio (situado más abajo, sin embargo), así como también a la Virgen María, a los que ocasionalmente ofrenda un vellón de lana (*ibid.*). La misma actitud la encontramos en Guillemette Argelliers, de Montaillou, cuando habla con Raymonde Marty, otra mujer de la aldea: la veneración a los apóstoles, que estas damas consideran desde un punto de vista sincrético, les garantiza de un plumazo la validez de la fe de los *hombres-buenos* y la de la fe romana: confunden sin ninguna exactitud ambos fideísmos (III, 91, 103).

En zona occitana, los concilios regionales ordenaban celebrar las fiestas de los doce apóstoles; estas prescripciones oficiales eran más o menos respetadas en nuestra región.[799] Santo Domingo, cuya influencia, tanto para lo bueno como para lo malo, fue inmensa en la región de *oc*, había predicado allí con la palabra y con su ejemplo los modelos de la *vita apostólica*.[800] Más tarde los de su orden lo imitaron, mejor o peor. El propio Jacques Fournier quería inculcar «pedagógicamente» a sus fieles esta devoción específica, haciendo coincidir con la fiesta de los apóstoles Felipe y Santiago la quema apamea del valdense Raymond de la Côte, cuyas llamas no dejaron indiferentes a los sabarthesianos. ¿Y qué era de hecho la peregrinación a Santiago de Compostela, tan popular entre nuestros montañeses, sino el homenaje más esplendente que podía rendírsele a uno de los doce apóstoles? Sin embargo, más que Santiago, era san Pedro quien polarizaba el fervor de las poblaciones. En Prades d'Aillon y en Montaillou, las dos iglesias locales, respectivamente dedicadas a san Pedro y a la

Virgen, reproducían a un nivel menos elevado el dúo de los dos santuarios mayores del centro epónimo del Sabarthès. Ciertamente, en Savart, en el meollo de nuestra población pirenaica, se alzaban los campanarios de San Pedro y de Nuestra Señora. El mayor de los apóstoles despertaba sentimientos de respeto (no siempre adecuado) en sus feligreses de la región de Aillon. «¡Oh, oh!, ¿cómo vamos a realizar semejante acto en la iglesia de San Pedro?», exclama Béatrice de Planissoles en Prades, al entrar en el santuario local donde su amante el cura ha preparado un lecho para ambos donde pasarán toda la noche. Y el amante, nada desconcertado, se limita a responder: «¡Mucho le va a importar a san Pedro!» (I, 243). Guillaume Bélibaste intentó hacerse «adorar como un san Pedro» por su pequeña camarilla de admiradores montalioneses (III, 258), hasta que Jean Maury, consciente de la diferencia que había entre el modelo y la copia, terminó por decirle al hombre santo: «Qué mal Pedro hacéis». En Prades y en el mismo Montaillou, en la fiesta local (de Prades) de Pedro y Pablo, las campesinas se ponen sus mejores galas, celebran una buena comida con sus hombres y luego se van a bailar a la plaza cuando son todavía jóvenes, en compañía de los demás mozos. [801]

¿Se trata, pues, de un culto apostólico-folclórico como fiesta de aldea?[802] Probablemente no. Sería demasiado estúpido, y demasiado simple, creer a nuestros campesinos incapaces de alzarse por encima de ese bajo nivel. De hecho, a propósito del homenaje rural que se rinde a los apóstoles, encontramos una vez más la preocupación esencial de la *salvación*. Esta se encuentra en el centro de la religiosidad de la época en el alto Ariège, como hemos dicho. Los *hombres-buenos* lo saben de sobra: cuando ellos mismos o sus fieles citan ante un pastor el ejemplo *ad hoc* de la vida apostólica, no dejan de hacer vibrar de pasada esa «cuerda sensible» que es la esperanza creciente de una salvación de las almas en el otro mundo. «Solo los *hombres-buenos* siguen la vía de la verdad y

de la justicia que siguieron los apóstoles —le dicen los ganaderos Raymond Pierre y Bernard Bélibaste a Pierre Maury—; no cogen los bienes de los demás. Incluso si en su camino encuentran oro y plata, no lo "alzan" para embolsárselo; tienen la fe de los apóstoles: uno se salva mejor en la fe de los heréticos que en cualquier otra fe» (III, 122). Pierre Authié hace hincapié en este punto ante el joven pastor: insiste en los temas de imitación erística, por mediación de los apóstoles. «Yo te pondré en la vía de la salvación, como Cristo puso en ella a sus apóstoles, que no mentían ni engañaban [...] Nosotros nos dejamos lapidar, como los apóstoles se hicieron lapidar, sin renegar un ápice de la fe» (III, 123). Y dirigiéndose a Bernard Marty, hijo de herrero y pastor joven, Guillaume Authié invoca a su vez la perspectiva de la salvación, garantizada por la pureza carnal de los salvadores: «Solo los *hombres-buenos* salvan las almas... ¡solo ellos! No comen ni huevos, ni carne, ni queso, siguen la vía de los apóstoles Pedro y Pablo» (III, 253). Con Raymond Vayssière, de Ax, Guillaume Authié desarrolla una idea semejante, pero apuntalada esta vez por la promesa de una remisión de los pecados, de tipo apostólico, que proporcionará la llave del Paraíso: «Nosotros, *perfectos* de nuestra secta —dice Guillaume, cuyas palabras abrevio—, tenemos tanto poder para absolver los pecados como lo tuvieron los apóstoles Pedro y Pablo [...] y quienes nos siguen, van finalmente al Paraíso, y los otros al infierno» (I, 282-283).[803]

Tratándose de los naturales del condado de Foix, no apela uno en vano al ideal de salvación, de pobreza, de pureza, de sinceridad, de fe, de remisión de las culpas y de imitación de Cristo a través de sus amigos más próximos, que se resume en la «vida apostólica». *Hombres-buenos* y dominicos, cada cual predicando para su bando, explotaron ampliamente este filón popular, porque filón popular, lo había. Los pastores del Sabarthès no se preocupaban mucho de los apóstoles. No les rezaban siquiera en cuanto tales, mientras que sí sabían rezar al Padre y a veces a la

Virgen, y en ocasiones a Jesús. Pero estaban contentos de encontrar hombres santos de carne y hueso, que en su opinión se parecían a los compañeros de Cristo, y que podían servirles de mediadores cuando se trataba de borrar los pecados *in fine*, a fin de obtener mejor la salvación individual.[804]

Más allá del caso particular, pero privilegiado, de los apóstoles, todos los santos son honrados en Montaillou el día de la fiesta del mismo nombre. El día de los Todos los Santos tiene especial relevancia en la región de Aillon: se inserta materialmente, según la observación del pastor Jean Maury, en el ciclo carneruno de la partida hacia la invernada, cuyo principio marca incluso en los lugares de éxodo hacia la trashumancia catalana (II, 479). Esta fiesta sagrada constituye uno de los escasos días del año durante cuya vigilia Bernard Clergue, empedernido catarizante del lugar, se digna ayunar. «Y sin embargo en su cara se puede leer que eso no le gusta», observa el cura Barthélemy Amilhac, compañero de calabozo del baile [II, 283]. Para Guillemette Argelliers, campesina de Montaillou, el día de Todos los Santos marca un hito en el calendario mental, por la misma razón que tal o cual fiesta consagrada a la Virgen: «Del día de Todos los Santos a la Asunción —dice (II, 97)—, adopté (equivocadamente) la creencia según la cual los curas debían trabajar con sus manos (cosa que no hacen). También es en el día de los Santos cuando Raymonde Marty (nacida Maury) se siente atenazada por el sentido del pecado (de los demás), y por el glorioso deseo de ir a delatar ante el obispo las acciones heréticas de sus amigos y conocidos de la aldea (III, 104, 108). Más generalmente, el día de Todos los Santos —víspera del día de Difuntos—,[805] preludia uno de esos momentos de intensidad piadosa propios del folclore montalionés:

Hace aproximadamente veintidós años —cuenta Gauzia Clergue (III, 356-357) —, al día siguiente de Todos los Santos, llevé un gran trozo de pan a la casa de

Pierre Marty, a fin de dárselo como limosna. Es la costumbre en Montaillou [el día de Difuntos].

—Aceptad este pan por la redención de las almas de vuestro padre y de vuestra madre, y de otros parientes difuntos —le dije a Pierre.

—¿A quién queréis que se lo dé? —me preguntó él.

—Tomadlo para vos y para los de vuestra *domus*, y comedlo —respondí yo.

—Sea por Dios —concluyó Pierre.

Y me fui, no sin decir a Emersende, la mujer de Pierre, a la que encontré en mi camino:

—La limosna que os doy es meritoria, puesto que sois una amiga de Dios.

¡Notable costumbre montalionesa! Combina dos ingredientes básicos de la cultura del lugar: la ofrenda folclórica o comunitaria de alimentos, hecha a tal o cual *domus* con ocasión del día de Difuntos,[806] y la preocupación salvacionista, que impulsa al donador a obtener para sí los *méritos* por su buena obra, retrocesibles a las almas de los difuntos.[807]

22
LA RELIGIÓN EN LA PRÁCTICA

¿Qué pasa en Montaillou, después del culto de los santos, con la práctica de los sacramentos? El bautismo es, desde luego, ceremonia casi unánime. Y no solo debido a su valor religioso, que por lo demás es puesto en entredicho por los *hombres-buenos* (I, 282; II, 410). Sean las que fueren las objeciones, el bautismo por agua conserva cierto prestigio folclórico (evita para el futuro, a quienes lo han recibido, el sofoco y las mordeduras de los lobos; también proporciona a sus jóvenes recipiendarios (si creemos a un campesino de Tignac) una encarnadura más hermosa y un rostro más bello [III, 16; II, 110]). Y además, sobre todo, como cualidad inapreciable en este mundo donde domina la relación de amistad mediterránea, permite conseguir compadres y comadres. Bélibaste trata de acabar en vano con los hábitos de Pierre Maury y otros pastores de Montaillou, muy aficionados al bautismo y a la compaternidad. Por lo demás, Pierre Maury podría replicarle fácilmente al hombre santo que la herejía no siempre sale perdiendo en este manejo bautismal. Contraídos con ocasión de un bautismo, los compadrazgos y conmadrazgos pueden crear vínculos y relaciones que servirán para propagar el albigeísmo: «Yo había ido a Arques, a casa de Raymond Pierre, que era mi compadre —cuenta un ganadero del Sabarthès—: entonces comenzamos a hablar de heréticos, y mi compadre me dijo "que los heréticos eran hombres buenos, que poseían la buena fe"», etc. Por lo que se refiere a mi madre, ella había trabado gran amistad con su comadre, y con la hermana de esta comadre [...] que más tarde fue quemada por herejía» (II, 9). ¡Cuántas malas compañías a fuerza de compadres y comadres!...

Desde luego, la significación teórica, si no profunda, del bautismo, nada tiene que ver con estas manifestaciones folclóricas y compaternales que en nuestros días les pondría los pelos de punta a los «verdaderos» creyentes. Y es que el bautismo, según la buena teología católica, confirmada ya por los papas del siglo XII,[808] tiene por efecto obtener la remisión del pecado original. Esta noción (de culpa original) no es absolutamente desconocida en la región de Aillon, como puede verse por el testimonio de Mengarde Buscailh, sencilla campesina de Prades, junto a Montaillou: «El bebé al que doy de mamar es cristiano [bautizado], y no ha cometido ningún pecado, salvo el que tiene de mí», dice Mengarde, aludiendo así con toda claridad al pecado original, propagado de generación en generación desde nuestros primeros padres (I, 499). Sin embargo, esta alusión es única entre los testimonios propiamente rurales del *Registre* de Fournier.[809] Hay que constatar bien los hechos: la conciencia del vínculo existente entre el pecado original y el bautismo —que extrae su auténtica significación del primero— está menos extendida entre los rústicos de Montaillou que la de la transubstanciación en la Eucaristía (tanto si están a favor como en contra de la misma), o la de la remisión de los pecados como vía de acceso hacia la salvación, con relación al sacramento de la penitencia.

Veamos otros sacramentos: la *comunión* y la *confesión*. La primera debe ser anual o a veces plurianual. Ya la he mencionado en un párrafo anterior: inútil, por tanto, volver sobre ello, salvo para recordar que sigue lógicamente cada año, en la cronología estacional, a la recepción del sacramento de la penitencia. Este, como la comunión, y un poco antes que esta, aparece anualmente:[810] «¿Quieres confesarte conmigo?», le pregunta Arnaud de Verniolles, falso cura y homosexual de Pamiers, a un joven aldeano convertido en ciudadano.[811] Y él responde: «No, ya me he confesado este año [...] ¡Y además, vos no sois cura!».

En Montaillou, la necesidad de una frecuencia anual de confesión (a lo sumo) no es admitida, desde luego, por los heréticos declarados, que se burlan de ella,[812] pero sí por los católicos, incluso por los más tibios, que constituyen la minoría —o la mayoría silenciosa, según los años— de la aldea. «Yo me confieso cada año de mis pecados», explican en diversas ocasiones los pastores Pierre y Jean Maury, y Guillaume Maurs. Sin embargo, los tres eran tibios, o incluso fríos, con la fe romana,[813] y al menos dos de ellos pasaron largos periodos de su existencia en plena herejía. El cura Clergue, en el periodo prepascual, recibe por lo demás, en conformidad con sus obligaciones profesionales, y sin creer en ellas, las confesiones de sus fieles (I, 224). Sin duda en Montaillou los compromisos casi inevitables con el albigeísmo plantean algunos problemas a los campesinos que con mayor o menor inclinación frecuentan el tribunal de la penitencia. Así, para evitarse problemas callan al confesor su participación en hechos y gestos de los *hombres-buenos* o de los «creyentes». Ya se arreglarán ellos luego con su conciencia: «Confieso mis pecados —dice Raymonde Marty[814] (o Béatrice de Planissoles)—, salvo el que cometí en la herejía, porque no creo haber pecado al cometerlo (*sic*). El mismo silencio, si bien menos jesuítico y más ascético, se da en Raymonde, mujer de Arnaud Belot. Ella también practica confesiones regulares, pero surtidas de restricciones mentales: «Confieso mis pecados —dice—, excepto los que cometí en la herejía, porque temo perder todos mis bienes a consecuencia de tal revelación. Sin embargo, estoy arrepentida de esos pecados heréticos, y a manera de penitencia (que me he infligido a mí misma sin intervención de un confesor) renuncié a llevar camisa durante dos inviernos [...]» (III, 71).

La confesión del montalionés medio, desde el momento en que no es herético al ciento por ciento, no representa necesariamente una simple formalidad, con absolución mecánica: «se borra todo y se vuelve a empezar». Como subraya irónicamente

Bélibaste, «no hay que decirle los secretos» (II, 38-39) al cura, que quizá luego se burle en compañía de sus cofrades, de los ridículos pecados de sus penitentes;[815] por tanto, esta confesión penosa, por miedo a la cual es posible que alguien se pase a la secta que sigue a los *hombres-buenos*, suscita no pocas dudas. Estos, cuando menos, salvan las almas *in fine* sin exigir la revelación previa de la culpa. Desde luego, con un «confesor» como Pierre Clergue, cátaro de corazón y cínico de temperamento, se facilitan mucho las cosas. Pero también ocurre que uno se confiesa con otros curas o, mejor aún, con frailes mendicantes, que están de paso; las exigencias de estos eclesiásticos pueden ser más duras que las que impone, sin insistir, el fabuloso cura de Montaillou. Preocupado como todos por el cuidado de la salvación, el más simple pastor no ignora que para que una confesión pueda ser válida, debe ir acompañada de sinceros movimientos del alma como, por ejemplo, borrar el odio (pecaminoso) que se siente contra el vecino. Los curas o los monjes mendicantes, a quienes se ve por los caminos, se encargan de recordar a los pastores girávagos esas evidentes verdades. A causa de la *vendetta* contra los Clergue, Guillaume Maurs vive la experiencia (mientras trashuma) de una llamada al orden de este género: «Los curas que me confesaban —cuenta— me impedían comulgar debido al odio que albergaba en mi corazón contra el cura de Montaillou» (II, 103). Desde luego, Guillaume Maurs no está dotado de un alma de élite; no es plenamente capaz de esa «contricción venida del corazón» (II, 95) que sabe manifestar, cuando es preciso, la aldeana Aude Fauré, su contemporánea. La cita que precede muestra sin embargo que no carece de sinceridad: esta lo hace ir, incitado por sus confesores, más allá del gesto mecánico de la absolución que recibe. Por regla general, los montalioneses no carecen del sentido íntimo del pecado,[816] aunque en mayor grado experimenten el sentido sociológico de la vergüenza.

Naturalmente, en Montaillou estamos muy lejos del ideal apasionado de los valdenses de la baja región: las confesiones de estas gentes se producen entre temblores y, a ser posible, entre lágrimas.[817] Por otra parte, entre los heterodoxos del Sabarthès abundan las «confesiones blancas», durante las cuales el paciente se arrodilla astutamente a los pies de su confesor, detrás del altar… pero no suelta prenda de sus pecados (II, 196), y también las confesiones «farsa», que escuchará un cura al que no puede ver sin reírse, pues aprovecha su posición de confesor para seducir a sus feligresas. A pesar de las extrañas condiciones en las que la administraba un cura indigno, la confesión montalionesa no dejaba de ser por ello uno de los sacramentos más esenciales en una aldea en que los sacerdotes no solían ser demasiado respetados. Reveladora de los secretos del individuo, para el cura constituía la clave de un poder, y a veces incluso la ocasión de una denuncia que recibía de buena gana en su seno. Véanse, a este respecto, las maledicencias de Gauzia Clergue: denuncia ante el rector de Prades, en confesión, a sus amigas cátaras de Montaillou (III, 357; II, 200). La confesión era, sin embargo, incluso para los feligreses a quienes tentaba la heterodoxia, la clave siempre posible de una salvación en el más allá.

> Yo había ido por orden de mi marido con otras personas —cuenta Alazaïs de Bordes, campesina de Ornolac en Sabarthès— a escardar los trigos de nuestros campos, al otro lado del río Ariège. A la vuelta, tuvimos mucho miedo en nuestra barca, porque el Ariège había crecido mucho. Una vez que pusimos pie en tierra, me refugié toda temblorosa en la casa de Guillaume Austatz:
>
> —¿Por qué ese miedo? —me preguntó.
>
> —Porque temía —le respondí— morir de repente, sin poder confesarme; prefiero morir de otra forma, confesándome.[818]

En Montaillou y en el Sabarthès, la confesión es el meollo de la práctica católica, incluso de la tibia, igual que el *consolamentum* se sitúa en el término fundamental de la práctica cátara para los simples creyentes de la herejía e igual, finalmente, que la salva-

ción es la preocupación esencial de la mayoría de las buenas gentes. «Toda el agua de una cisterna, e incluso del mundo, no podría borrar los pecados si no hay antes confesión y penitencia», declara en estilo shakespeariano uno de los comparecientes de Pamiers, muy heterodoxo sin embargo (II, 245). La confesión es, por tanto, el núcleo sólido de una práctica que, por más asolada que esté por efecto de los destrozos de la propaganda albigense, sigue siendo deseada por las poblaciones, enamoradas apasionadamente de una esperanza de salvación en el más allá.[819]

De todos modos, y a pesar de un abstencionismo parcial debido al contexto herético de Montaillou, el bautismo, la confesión, la comunión y el matrimonio son y siguen siendo los sacramentos básicos. El bautismo, la primera comunión y el matrimonio funcionan además como ritos de tránsito: los tres inauguran respectivamente la primera infancia, la joven adolescencia y la edad madura del hombre o de la mujer. Esto es evidente en los casos del bautismo y del matrimonio, pero resulta más discreta por lo que concierne a la primera comunión, cuyos fastos supremos coincidirán, mucho más tarde, con la edad de oro de la Contrarreforma.[820]

En cambio, otros sacramentos parecen casi desconocidos. En las ciudades «de abajo» su existencia está atestiguada. Pero en Montaillou y en las aldeas de altura del Sabarthès son ignorados: la *confirmación*, por ejemplo, es muy poco administrada «allá arriba». Y con motivo: el obispo que debería encargarse de esa tarea apenas sale de Pamiers, donde le abruman las investigaciones inquisitoriales; no se dirige de buen grado a las zonas montañosas de su diócesis. Todo lo más recuerdan haberle visto un día, por un motivo distinto, en Ax-les-Thermes (en el alto Ariège, desde luego, pero muy abajo de Montaillou): el prelado fue allí con grandes aspersiones de agua bendita (¡y mediante dinero!) para «reconciliar» el santuario parroquial de esa población, manchado por la sangre de un asesinato (II, 108). Pero, de confirmación,

nada. Y eso que a quien la recibe, le transfiere los dones del Espíritu Santo… Así pues… en el cielo teóricamente trinitario de nuestros montañeses, ¿se trata del pariente pobre de las Tres Personas? Uno se inclinaría a creer en esa situación infravalorada de la Tercera Entidad Divina, si las «solemnidades» de Pentecostés, perfectamente conocidas en Sabarthès, pero más demostrativas que realmente devotas, no vinieran a dar un poco de lustre al Paracleto.[821]

Otro gran ausente: la extremaunción. En Montaillou, como en el alto Ariège, y como en muchas otras regiones de Occidente, este «sacramento de lujo»[822] apenas es practicado, o no lo es en esa época. Las personas en peligro de muerte, salvo en casos de catarismo extremo, procuran confesarse. El cura venido a la cabecera de la agonía, a la cual acuden también vecinos y amigos, le pregunta al moribundo por los artículos de la fe y sobre todo, por la presencia real. En caso de respuesta positiva, el enfermo comulga con las manos juntas (I, 239-240). En las familias albigenses, por el contrario, «el cuerpo del Señor» es mal recibido.[823] En cualquier caso, los santos óleos brillan por su ausencia en la cabecera de los enfermos graves.

Nada de extremaunción, por tanto.[824] Pero, además de la pareja familiar que forman la confesión y la comunión *ante mortem*, se observan también algunos ritos premortuorios o mortuorios que pueden ser católicos, o laicos, o bien folclóricos (dejo aparte la muerte cátara, ya estudiada).

Entre estos ritos puede figurar la redacción de un testamento (se trata de un hecho «moderno» y por tanto raro en Montaillou, aldea demasiado iletrada, y demasiado pobre).[825] Más habituales son los gemidos rituales de las hijas con ocasión de la agonía y fallecimiento de una madre. La muerte prevista de un allegado es también ocasión para comprar con grandes gastos cirios o candelas. Se prende una vela encima de la boca del moribundo, y el resto de la luminaria se consume más tarde, alrededor del cuer-

po, en la iglesia o camino del cementerio. Recordemos también la escisión, *post mortem*, de los pelos y de las uñas del cadáver.

Las misas y plegarias posmortuorias para descanso del alma del difunto, previa remuneración de los curas párrocos, corresponden a una práctica más urbana que montalionesa, y más noble que campesina. No son desconocidas, sin embargo, en nuestra aldea de las cruces amarillas.[826] En cuanto a la evocación colectiva y cristiana de la muerte, en Sabarthès, como en otras partes, se realiza con ocasión del Miércoles de Ceniza. En Montaillou, esta ceremonia realmente eclesial no falta,[827] pero parece eclipsada por las festividades del día de Difuntos, que ilustran en cada *domus* comidas folclóricas a base de dones alimenticios y comunitarios: las familias consumen esos regalos para redención de los pecados de los seres queridos ya desaparecidos.

Resumiendo, en Montaillou las prácticas de la muerte no están centradas en esa ceremonia localmente desconocida que es la extremaunción; se orientan más hacia una ordenación de las relaciones entre la *domus*, por un lado (cuidado primordial en la vida terrestre), y por otro hacia el más allá del óbito; este más allá manifiesta de distintos modos la presencia duradera de los muertos y los difíciles problemas de la salvación final.[828]

Al margen de los sacramentos, existen ciertas técnicas religiosas que son de diverso nivel. Sin embargo, son operacionales: estoy pensando en las peregrinaciones, en el ayuno…

Como hemos visto, la práctica de las peregrinaciones figura en la definición de principio del «buen cristiano» tal como es recibida entre los campesinos del condado de Foix. Los montalioneses apenas peregrinan, a no ser… por el pueblo; pero dan de buena gana limosna al peregrino de paso, cuando visita a la Virgen de Montaillou.[829] Béatrice de Planissoles observa el carácter consuetudinario de estas limosnas; a cambio, ella recibe de un peregrino una semilla llamada *ive* que cura la epilepsia. La utilizó

para cuidar a uno de sus pequeños, pero este bebé «saldrá» mucho mejor haciéndose llevar… por su madre en peregrinación hasta la iglesia de San Pablo.[830] ¡A peregrino, peregrino y medio! ¡Y se empieza joven!

El reflejo de la marcha en peregrinación es tan natural que una esposa montalionesa fugada de su casa, perseguida por la parentela de su marido abandonado, no tiene más que decir a la jauría de perseguidores: «Me marcho con mi hermano a peregrinar a Romaña, para que estos se calmen inmediatamente y renuncien a la carnaza» (III, 151). Dicho lo cual, repito que los vecinos de Montaillou nada tienen de católicos devotos: no ofrecen el ejemplo de la gran marcha. Para ello, debemos ir hacia otras aldeas del Sabarthès, menos infectadas de catarismo, y descender hacia la baja región. Entonces por fin tendremos ocasión de encontrar individuos que peregrinan efectivamente, de buena voluntad. En Montaillou, cuando se parte para Santiago de Compostela, suele ser con la cruz amarilla a la espalda y la Inquisición en los talones, en cumplimiento de una condena del obispo de Pamiers. ¡Estamos muy lejos del voluntariado!

El *ayuno* representa una práctica de fuertes implicaciones emocionales: el individuo puede comprometerse con él totalmente. Rehusar esta práctica es exponerse a la violenta cólera de los campesinos que siguen la obediencia romana. «Un poco más, y te tiro tu escudilla de carne a la cara», le dice uno de ellos, Bernard Austatz, aldeano de Lordat en el Sabarthès, a su hermano Guillaume Austatz, osado pensador en plena salud, que no se preocupa demasiado por violar el ayuno cuaresmal (I, 195). Pese a estas excepciones, la obligación cuadragesimal parece respetarse mayoritariamente; su misma generalidad favorece la migración de los *hombres-buenos*: durante la Cuaresma, estos pueden consumir impune y abiertamente su alimento favorito: el pescado (II, 71). Al parecer, los pastores de Montaillou, incluidos los que catarizan, respetan la abstención de carne durante la Cuares-

ma y el viernes.[831] Un anticatólico audaz como Bernard Clergue no deja de practicar, no sin hosquedad, el ayuno de la vigilia del día de Todos los Santos (II, 238).

En líneas generales, sin embargo, aparte de la Cuaresma y el viernes, en Montaillou y en otras zonas la práctica muy estricta del ayuno choca con la ignorancia de las poblaciones: «Ignoro cuáles son los ayunos de la Iglesia fuera de la Cuaresma y los viernes», declara Guillaume Baille, pastor montalionés en trashumancia.[832] Por lo que se refiere a los campesinos más comprometidos en la herejía o en la contestación contra la iglesia, no dejan de violar a conciencia la regla del ayuno, aunque no sea más que por chifladura. «A mí no me gustan los peces. Prefiero el hígado de macho cabrío», reconoce un montalionés.[833] Guillaume Austatz, propietario y trabajador fornido, hábil en el vareo de granos, afirma orgullosamente: «Durante la Cuaresma de este año, durante cinco semanas, comí carne. Sin embargo hubiera podido abstenerme sin peligro para mi cuerpo, cuando me dedicaba a los asuntos de mi casa y a los de varear en la era [...]» (I, 198).

En última instancia, a pesar de la vaguedad y las fluctuaciones de las elecciones de cada uno, la actitud respecto al ayuno tiene que alinearse en las divisiones ideológicas que seccionan más o menos la población:

> Hace veinte años —cuenta en 1325 Gauzia Clergue, de Montaillou—, durante la Cuaresma, al día siguiente de un domingo, volvía de uno de mis campos donde había recogido nabas; al caminar, me crucé con Guillaume Benet:
>
> —¿Has almorzado? —me preguntó.
>
> —No —respondí yo—, quiero ayunar.
>
> —Pues yo —declaró Guillaume— ayer domingo hice un buenísimo almuerzo en Ax-les-Thermes donde estaba invitado. Dudé al principio en aceptar esa comida [debido a la Cuaresma]. Entonces fui a ver a los *hombres-buenos* para pedirles consejo: «De todas maneras, me dijeron, es un pecado igual de grande comer carne fuera de la Cuaresma que en Cuaresma. Mancha igual la boca. En tal caso, lo importante es que no os preocupéis». Entonces acepté ese buen almuerzo de carne.

—Pero yo —concluye filosóficamente Gauzia Clergue— no estaba de acuerdo. La carne en Cuaresma, y fuera de Cuaresma, desde el punto de vista del pecado, no es lo mismo… (III, 306-361).

¡No se puede encontrar texto más claro! Esclarece la práctica: esta se moldea sobre la teoría, aunque solo sea por una vez. La honesta recogedora de nabas se conforma al ayuno católico. El campesino catarizante considera, durante un momento al menos, ayunar, por fuerza de costumbre o por vagos escrúpulos. Pero finalmente, sugestionado por los *hombres-buenos* —¡que paradójicamente son ayunadores totales!— se deja llevar, por una vez, [834] por la máxima implícita de los sencillos creyentes de la herejía: «Puesto que en nuestra secta, y para los puros, hay prohibición total, nada está prohibido para quien no es un *perfecto*». Y se decide a comer carne en Cuaresma.

Las figuras destacadas (Cristo, la Virgen, los apóstoles…), los sacramentos, las técnicas de salvación o de piedad, de peregrinación y de ayuno, son inseparables del «aparato militante» que constituye en este mundo la Iglesia, a la cual se califica precisamente de «militante».[835] En esta época se realiza sobre todo por intermedio de la red de curas párrocos, dominados desde arriba o desde cerca por el Papa y los obispos. Interviene también gracias a la multitud paralela de frailes mendicantes, muy activos en Occitania durante aquella época.

Sin embargo, desde este punto de vista, Montaillou y el alto Ariège no están totalmente «a tono». Los mendicantes —Hermanos menores o Hermanos predicadores— son muy activos en otros lugares para la conquista o reconquista espiritual de las poblaciones, mientras que entre nosotros cabe señalar su relativa ausencia. El montalionés medio los conoce, desde luego, pero tiene que desplazarse bastante lejos para encontrarlos. Vuissane Testanière, por ejemplo, se confiesa de un pecado gordo (I, 459); lo cometió el día en que había escuchado la palabra herética en la casa de los Belot; se lo había confesado a un Hermano, pero este

reside en Puigcerdá, en pleno valle catalán, a muchas leguas de su casa. Pierre Maury se complace con los bonitos sermones de un fraile mendicante, que inflama las conciencias… en Arques, lugar de trashumancia, en el actual departamento del Aude (III, 123). Un pobre *frater* [hermano] canta el avemaría en una juerga… pero es en Alet, más abajo de nuestras montañas (II, 123). Béatrice de Planissoles tendrá contactos definitivos con los franciscanos… pero para ello esta viuda de primeras nupcias tendrá que abandonar el alto Ariège montalionés y descender «a la baja región entre los lobos y los perros del catolicismo», utilizando las expresiones poco amenas que emplea a este propósito, a fin de ponerla en guardia, el amigo Pierre Clergue. «Después de instalarme en Crampagna [bajo Ariège] en compañía de mi segundo esposo —cuenta la ninfa del Sabarthès—, pude oír los sermones de los Predicadores y de los Menores; renuncié a los errores de la herejía; me confesé en un confesonario con un Hermano menor del convento de Limoux (departamento del Aude) en la iglesia de la Virgen de Marseillan, cerca de la cual yo había ido a ver a mi hermana Gentile, que había contraído matrimonio en Limoux y que vivía allí» (I, 232). Se notará de pasada que para Béatrice las religiosidades que insuflan los mendicantes de la baja región son inseparables de las relaciones preferenciales que ella misma mantiene con su hermana Gentile, católica devota, y con la Virgen María, su amadísima. Y también resultan inseparables de este «progreso tecnológico» que constituye entre los Hermanos menores la utilización del «confesonario», por contraste con las zafias confesiones de Montaillou que el cura del lugar recibe, para bien y para mal, detrás del altar de la Virgen.[836]

Naturalmente, la carencia sabarthesiana de frailes mendicantes no es total. Pululan por Pamiers, y a veces algunos hacen una incursión en tal o cual población o burgo de la alta región, donde lanzan sus sermones y confiesan, sin tregua y con toda intensidad (I, 205; II, 120). Se sorprenden y no comprenden nada

cuando les señalan las extrañas tolerancias con la herejía, que son imputables al cura Clergue («Pero ¿qué hace vuestro cura?», le pregunta uno de ellos, completamente atónito, a una penitente y denunciante que acude expresamente desde Montaillou [I, 324]).

En conjunto, la influencia de los Menores y Predicadores en la región alta no es muy grande en comparación con los resultados que obtuvieron en el norte y más abajo del paso de Labarre. «Allá arriba», su imagen, con razón o sin ella, es mala; Pierre Maury, que no está solo en este caso, trata a los Mendicantes de ricachones, lúbricos, abotargados, cubiertos de bordados: los insultos llueven, pese al ideal de pobreza que oficialmente ostentan los conventos de estos monjes. Si los epígonos de san Francisco y santo Domingo se hubieran dignado implantarse más densamente en el Sabarthès, habrían hecho maravillas, gracias a sus métodos semipolicíacos, semivoluntarios, y gracias también a la cuadrícula de las cofradías que habrían contribuido a instalar. En ese caso hubieran hecho casi imposible (o hubieran aniquilado rápidamente) el modesto *revival* o último combate de la herejía que se registró en el alto Ariège hacia 1300-1305: habrían aniquilado el espíritu crítico, tan floreciente en el Sabarthès. Habrían fabricado, como en cadena, dóciles de nuevo cuño. Pero los Hermanos no podían estar en todas partes… Su implantación local no se produjo. La tierra de Aillon apenas los vio llegar hasta sus aldeas. Demasiado poco ciudadana, demasiado alejada, demasiado aislada cuando así lo quería, rechazaba por regla general al clero predicador de las dos órdenes jóvenes, que por el contrario atraían, debido al estilo urbano de los sermones que predicaban, a las pequeñas poblaciones más ricas y más abiertas de la baja región.[837]

La ausencia montañesa y local de *Hermanos*, ya sean Menores o Predicadores, deja campo disponible para el clero secular. Y, en primer lugar, para el cura. Residente. En Montaillou, al menos.

Terriblemente residente. Inútil será, por lo que concierne a Pierre Clergue, insistir en este aspecto de las cosas.[838] Pero la residencia también fue regla para el cura Pierre de Spera, que había precedido a nuestro hombre en su ministerio a finales del siglo XIII (I, 223). No cesará (¿momentáneamente?) más que en tiempos de Raymond Trilh, cura párroco de la aldea después de la muerte de Clergue; el tal Trilh ostentará el título de *coadjutor* de Prades y de Montaillou. El nuevo *cura* ¿será desde entonces absentista, dejando a sus fieles al cuidado del coadjutor Trilh? La hipótesis es plausible (I, 466; II, 239).

Estas fluctuaciones, de cura a coadjutor y viceversa, son lo normal en el alto Ariège en la época que estudio:[839] la mayoría de las parroquias parece haberse beneficiado de la presencia física y «moral» de un cura, muchas veces invasora y social,[840] mientras que otras aldeas deben contentarse, al menos durante algún tiempo, con un coadjutor.

La residencia[841] no garantiza la competencia. Desde luego, Pierre Clergue es un hombre instruido, inteligente, muy cultivado incluso en comparación con la media de sus feligreses. Pero en comparación con tal o cual clérigo apameo, en comparación sobre todo con algunos valdenses doctos que frecuentan la capital de la diócesis, ¿era un rústico? Todo es relativo. Los homólogos de Clergue en las demás aldeas del Sabarthès son, en su conjunto, y no sin excepciones, poco más o menos como él. Amiel de Rieux, coadjutor perpetuo de Unac, y sus cofrades de las parroquias vecinas, leen y discuten al amor de la lumbre tal o cual libro doctrinal; a semejanza de Clergue, citan a san Agustín y dan muestras de una curiosidad de espíritu que no está desprovista de erudición. Algunos, sin embargo, están a un nivel más bajo: Adhémar de Bédeillac, cura de Bédeillac, olvida de pronto los pasajes del Evangelio y de la Escritura que afirma haber utilizado en otras ocasiones, en una discusión con un contestatario de su parroquia (III, 53).

Quien dice cura, dice poder,[842] tanto y más que saber. Inútil recordar aquí el caso de Clergue, tópico en nuestra aldea. Pero más allá del ejemplo de un individuo de personalidad poderosa, el estereotipo del cura enérgico se extendió por el Sabarthès, y los *hombres-buenos* no dejaron de estigmatizar, con fines propagandísticos, esa imagen que presentan como repulsiva (II, 307). «Los curas de esta región hacen comer hierba a sus fieles, como un pastor que tiene a sus ovejas reunidas con la amenaza del bastón», dice Pierre Authié, que añade (en otra parte, II, 420), desarrollando su aversión por el poder de mentir que ejercen los curas: «Los clérigos me hacen pensar en las vacas recalcitrantes, que meten su pata en el cántaro de leche que acaban de ordeñar de ellas, y lo derriban [...]».[843]

El prestigio de los curas, e incluso de los simples coadjutores, queda manifestado por los apelativos de cortesía que se utilizan en su localidad. En la pequeña región, e incluso en prisión, los aldeanos más encopetados se dirigen al cura, en ocasiones encarcelado con ellos, tratándolo de «Monsieur» o de *Domine*:[844] «Señor cura», diremos nosotros en el siglo XX. El hecho de que muchos curas poseyeran una *domus* y una explotación agrícola nada despreciable, a lo que cabe añadir la percepción de un diezmo cerealero, refuerza la pomposidad de los tratamientos, pomposidad duplicada por los bienes de fortuna que hacen del cura un propietario de grano.[845] El cura es alguien. Los mejor situados lo tratan de *vos*, mientras que él tutea al *vulgum pecus*. El siguiente diálogo presenta un muestrario de estos *tus* y de estos *vos*:

> —Señor Durand —pregunta Géraud de Calvignac, maestro de escuela de Ax, a Durand de Presbyteria, cura de Orlu, en presencia del mulero Pierre Vital, que ha dicho algunas palabras malas sobre la venalidad de los amores—,[846] señor Durand, ¿comprendéis, entendéis lo que quiere decir este mulero cuando afirma que acostarse con una prostituta no es pecar si el cliente paga y si la mujer acepta?
>
> —Sí, lo he entendido muy bien —responde el «Señor» Durand, que se vuelve hacia el mulero culpable, para decirle, tuteándolo desde arriba, y fulminándolo con la mirada—: Has hablado mal.

El prestigio del cura no es privativo de un individuo. Tanto en Montaillou como en el Sabarthès hay linajes productores de curas, *razas de curas*, cuyos miembros, incluidos los laicos, incluidas las mujeres, inspiran a la vez respeto y temor, y más temor que respeto. En Montaillou los Clergue (como otros, en otras partes), «clericalmente» bien nombrados, responden a este modelo. «No os diré nada, porque sois de una raza de curas. Eso me da miedo», le dice Emersende Marty a Gauzia Clergue.[847]

El poder llama al deseo. Las mujeres aman el poder. Hombre cultivado, poderoso y dulce, peligroso y sutil, hierro y terciopelo, el cura, pese a ser bajo y sin prestancia física, gusta en su parroquia. En amor no tiene más apuros que los de la elección. ¿No es, *además*, un mago profesional?[848] El ejemplo de Pierre Clergue, extremo pero nada atípico, resulta edificante, por supuesto. Pero en nuestra región se señala por doquier a la *focaria*,[849] «la mujer del capellán».[850] Los principios de la reforma gregoriana y de la lucha contra la incontinencia de los clérigos no son probablemente desconocidos en el Sabarthès: en pleno Montaillou, ¡se les rinde homenaje de labios para fuera! Todavía no han ganado la partida, ni mucho menos. Desde luego, es posible que los clérigos incontinentes no hayan constituido más que una minoría entre el clero del Sabarthès, pero muy llamativa, y numéricamente importante.[851]

En suma, en nuestra aldea, y en nuestra región, el cura brilla por su presencia. Se trata de un personaje poderoso, coruscante, fuera de serie, muy distinto de los venerables pastores que trataron de introducir los seminarios clásicos y la Contrarreforma. Muy distintos también de los pequeños funcionarios del culto a los que por el régimen concordatario se acostumbrarán los franceses, y de los *cuervos* que se llevará a la boca el comecuras del siglo XIX. El cura de Montaillou es un mediador influyente.[852] En cuanto le dé el capricho de inclinarse un poco hacia el catarismo, veremos a la mayoría de la aldea —rotas ya todas las barrera—

deslizándose también hacia los «errores» de los *hombres-buenos*. Más generalmente, y dejando a un lado las cuestiones de individualidad, nuestros rectores, capellanes[853] y coadjutores de parroquias del Sabarthès son la encarnación de una Iglesia militante que en su *facies* local sigue estando muy cerca todavía de los modelos premendicantes, es decir, pregregorianos.[854]

En torno al cura, figura central, se organizan como constelación inferior o superior, próxima o lejana, los grupos facultativos de auxiliares y la jerarquía obligatoria del alto clero. En el Sabarthès, en tal o cual parroquia campesina, pero adelantada, uno o varios clérigos (campesinos con órdenes menores y barnizados incluso de latín) desempeñan (entre otros) los papeles que cumplirán dos siglos más tarde —pero a edad más joven— los *monaguillos*. (Se sabe que, por el contrario, la función cultual de estos jóvenes, desconocida entre nuestros habitantes del Sabarthès, irá en aumento a partir del Renacimiento). Clérigos adultos de este tipo se encuentran hacia 1300-1320 en Ornolac, y también en Goulier,[855] cerca de Vicdessos, en una región enriquecida por las minas de hierro. En la aldea de Lordat, en el valle del Ariège, existen *ouvriers de fabrique* (equivalentes aproximadamente de los *marguilliers*[*] de hoy: recaudan gabelas a sus conciudadanos (que a veces gruñen), con vistas a la compra costosa de un cáliz.[856] En el mismo Montaillou, parroquia demasiado pequeña o muy poco devota, esos grupos de *clérigos* y *obreros* son inexistentes o bien (lo más seguro) insignificantes. El único acólito del cura es el *escolar*, joven alumno utilizado para toda clase de tareas, y que quizá toma junto a su «mentor» algunas fugaces lecciones de latín (?). En sustancia, Pierre Clergue conoce la soledad del poder en el estricto ejercicio de sus funciones.

Pasemos ahora a un grado superior, episcopal y papal: a escala diocesana, primeramente, el cura de Montaillou participa de vez en cuando en un sínodo,[857] que se celebra en Pamiers. Buena ocasión para que Pierre Clergue refresque algunas viejas amista-

des y haga la «*tournée* general» de sus antiguas amigas, emigradas a otra parte. En cualquier caso, las circunstancias «diocesanas» hacen que los poderes del obispo apameo se perciban como algo muy abrumador, o así es como se siente en el lugar, en Montaillou. Por un sí o por un no, al menos durante los periodos de crisis, los moradores de nuestra aldea van a Pamiers, donde responden llorando a una convocatoria del prelado, o bien, simplemente van para arrojarse a sus pies, o para que los encierre en prisión.

Más arriba, el Papa no es desconocido por nuestros rústicos. Los habitantes de Arques, aldea muy rural del actual departamento del Aude, se dirigen corporativamente ante la burocracia papal: y, en efecto, allí obtienen de quien corresponda el perdón por sus pecados de herejía. En el mismo Montaillou, una campesina como Guillemette Argelliers, de soltera Caravesses, está muy al corriente, en su estilo ingenuo, de la existencia e incluso del papel del Soberano Pontífice: «Los curas —dice— hablan por boca del Papa, a quien Dios ha constituido como su representante en la tierra» (III, 95). Los fáciles retruécanos de Bélibaste, relativos «al Papa que palpa»[858] (que palpa el dinero de los demás) suscitan una risotada entusiasta entre el auditorio de pastores, nada ignorantes sobre este punto, originarios de nuestra aldea.

Pero el Papa está lejos. El obispo también está lejos: apenas se lo ve por nuestras montañas, incluso aunque sus ovejas no duden en viajar, con el miedo en el cuerpo, hasta Pamiers… En estas condiciones, en ausencia de una buena red local de Hermanos predicadores y menores, cuya labia solo ocasionalmente llega hasta nuestros montañeses, es al sacerdote del lugar, en este caso al cura, a quien incumbe el cuidado de la formación religiosa de los rústicos. Esta podía llevarse a cabo gracias a la palabra difundida desde la cátedra y gracias, también, a la enseñanza de las grandes verdades de la Iglesia, impartida tanto a los niños como a los adolescentes. Sobre este punto, las prescripciones teóricas de los concilios occitanos son formales: «Que los sacerdotes ex-

pliquen los artículos de la fe los domingos y días de fiesta a los fieles[859] [...]», dice el Concilio de Albi de 1254; y añade: «que los niños sean llevados a la iglesia a partir de los siete años para ser instruidos en la fe católica, y para aprender allí el padrenuestro y el avemaría.[860]

De estas hermosas teorías a la práctica en la parroquia rural no hay más que un paso... que no siempre se da. Cuando los *hombres-buenos*, en plena velada campesina, declaran por necesidad de su propaganda que «los sacerdotes no cumplen con su deber, que no instruyen a sus fieles como sería necesario, y que se limitan a hacerles comer hierba» (III, 367), su discurso es recibido por oídos complacientes, lo cual prueba que la situación que ellos describen no es enteramente imaginaria.

De estas alegaciones de los *hombres-buenos*, sin embargo, no vamos a concluir la ausencia de sermones doctrinales y comprensibles desde el púlpito de la iglesia aldeana. ¡Todo lo contrario! Nuestros textos afirman claramente que después del ofertorio de la misa dominical el cura párroco rural predica en *lengua vulgar*; de esta forma, por ejemplo, es como Amiel de Rieux, coadjutor perpetuo de Unac, arenga a sus feligreses rurales, entre los cuales hay un noble y un sacerdote. En total, unas cincuenta personas asisten al sermón de Amiel. Este expone los artículos del credo, y los de la fe, en lengua occitana. También es cierto que aprovecha para difundir «errores» tales como la no resurrección de los cuerpos, o la ausencia de alma en los recién nacidos. Semejantes «falsedades» perturban mucho a algunos individuos vagamente «instruidos» que se encuentran en ese momento en la iglesia, pero dejan indiferente a la mayoría rústica del auditorio del coadjutor (III, 9-13). El caso de esta prédica cuasi herética no es único: otro sacerdote de aldea, hostil a la encarnación del Hijo, expone en su sermón,[861] y en plena iglesia, que Cristo come y bebe (como todo el mundo), pero que «al comer se guarda de

tragar» (III, 55). Años más tarde, en el Sabarthès aún se seguirá haciendo befa de esta broma.

Sin embargo, basándonos en estos pocos ejemplos, no cabe imaginar una heterodoxia radical entre nuestros curas como sermoneadores dominicales. Nuestros documentos subrayan a porfía, a fin de reprimirla con mayor eficacia, una desviación que de hecho es relativamente excepcional. Tenemos, por tanto, que elevar el punto de mira y encararnos con la realidad: los curas del condado de Foix en su gran mayoría, en el púlpito o en otra parte, sueltan sermones que *grosso modo* son compatibles con el dogma romano. Por ejemplo, Barthélemy Amilhac, un cura de parroquia, despertó las sospechas de los inquisidores en lo concerniente a la corrección de sus costumbres, pero jamás por la pureza de su doctrina. Ahora bien, él enseñaba a los «escolares» de Dalou, chicos y chicas, en la iglesia del lugar (I, 252). Sin duda su meta, al jugar de este modo a pedagogo, era inculcar en los jóvenes espíritus (tal como ordenaban los concilios meridionales) las verdades de la fe católica. El testimonio de Guillaume Austatz, baile y agricultor de Ornolac, cuya declaración resumo aquí, es más precisa todavía a este respecto: «Bajo la influencia de Pierre Authié y de mi madre —cuenta Guillaume—, yo había dejado de creer en la resurrección de los cuerpos. Pero, por otro lado, mi conciencia era sacudida de un lado para otro. En efecto, en la iglesia, yo había oído hablar de la resurrección, y además, el sacerdote Guillaume de Alzinhac, que vivía con mi madre en Lordat, se había ocupado de mi instrucción durante mi juventud; él me había asegurado que los hombres y las mujeres resucitaban después de su muerte».[862]

Ya hemos visto que la herejía se propaga sobre todo (entre las cuatro paredes de la *domus* y por la mediación de sus miembros) de ascendiente a descendiente, y de mayor a menor. La doctrina católica es difundida por boca eclesiástica en la iglesia parroquial, durante el sermón o en la escuela dominical. El caso de Guillau-

me Austatz muestra, sin embargo, que la fe romana también puede crecer en pleno *ostal*, gracias a la presencia de un sacerdote que cohabita con la madre y que en la práctica cumple la función de preceptor del niño. Pero también es cierto que la madre de Guillaume Austatz, rica campesina, está especialmente bien situada: los campesinos poco acomodados (es decir, la masa) no pueden permitirse el lujo de tener un eclesiástico a domicilio y, por así decir, a mano.

Sea como fuere, y en cualquier hipótesis, la actividad del cura de aldea aparece como un elemento esencial para la transmisión del catolicismo, y como parte integrante de la reproducción cultural, de una generación a la siguiente. Se admitirá que, desde este punto de vista en nuestra época Montaillou no estaba muy bien repartido. A pesar de la enseñanza teóricamente católica que difundía Pierre Clergue a tal o cual escolar de aldea, la heterodoxia radical y el cinismo jactancioso que profesaba este sacerdote, llegando a afirmar que él solo ejercía su ministerio para percibir las rentas (I, 227), hacían de su púlpito dominical una tribuna bastante mediocre por lo que se refiere a la culturización montalionesa en el catolicismo. Debido a ello, nuestra aldea debía de contar con un amplio margen para inclinarse mayoritariamente por la herejía, o al menos por la tolerancia cómplice respecto a esta. Desde luego, algunas matronas católicas, entre las que figuraban las madres de Vuissane Testanière y de Jean Maury, se esforzaban como podían, en su propia casa[863] con buena voluntad, por transmitir a sus hijos la llama de la fe católica, convertida localmente en fuliginosa.[864] A falta de un cura válido, estas buenas mujeres apenas contrapesaban la influyente acción de los hombres-buenos…

Ausente o presente, la palabra no es la única en cuestión por lo que se refiere a la difusión de una enseñanza religiosa. Va acompañada de un arte sagrado. Es inseparable de los cantos en la iglesia, de los que nada sabemos salvo que existían (I, 145, 146).

También es completada por la pedagogía visual que distribuyen la estatuaria, la pintura y la vidriera en las paredes y ventanas del santuario. En el Sabarthès son sobre todo las estatuas rústicas, en madera tallada con hacha, las que cautivan la piedad popular y supersticiosa, si bien provocan la reprobación de los *hombres-buenos*: «Gavet, Gavet, ¿crees que los pedazos de leña pueden hacer milagros?», le pregunta Bélibaste a Sicre, ridiculizando la creencia de las gentes humildes, según la cual las estatuas de los santos en las iglesias son milagrosas por sí mismas (II, 54-55). «Las estatuas de los santos, que están en la "casa de los ídolos" [en la iglesia], las habéis tallado a hachazos, ¡y luego las adoráis!», se burla a carcajadas Pierre Authié en una conversación con los ganaderos (II, 420). También la madre de Cristo es honrada en madera: «¡La Virgen no es nunca más que un simple trozo de leña, sin ojos, sin pies, sin orejas y sin boca verdaderas!», afirma sin pestañear Bernard Gombert, de Ax-les-Thermes.[865]

23
EL DESVIADO Y EL «HOMBRE-BUENO»

Hasta ahora, y de forma siempre aproximada, hemos tratado de la ortodoxia católica: en Montaillou cuando existe, y en el Sabarthès. Hemos considerado la desviación, con frecuencia importante, solo en relación con la «recta doctrina». Ahora vamos a considerar esta desviación en sí y por sí misma.

En primer lugar, el milenarismo. ¿En qué medida se manifiesta en nuestras montañas, con sus síntomas característicos: angustias proféticas y provocadas por el fin del mundo considerado como inminente;[866] expectativas de una reestructuración total y de un reinado feliz;[867] antisemitismo exterminador? La respuesta es clara: bastante poco. El «milenarismo» no llega a los medios rurales, mientras que a las poblaciones principales sí les afecta, pero poco. Bélibaste puede profetizar perfectamente, en su exilio español, «que los pueblos van a alzarse contra los pueblos y los reinos contra los reinos: un descendiente del rey de Aragón hará pacer su caballo sobre el altar de Roma [...]».[868] Al expresarse de este modo, el hombre santo no logra despertar en su oyente, Guillemette Maury, de Montaillou, más que una reacción de curiosidad cortés: «Y ¿cuándo será eso, señor? [Respuesta]: Cuando Dios quiera».

En otra parte ya hemos visto que, procedente de *oïl*, la influencia brutal de los *pastorcillos*[869] milenaristas populares y matajudíos apenas pasa de las regiones del Garona y el Toulousain. Desde luego, en Pamiers, el pueblo de beatos es antisemita, como puede verse por las historias de aparecidos, israelitas y cristianos: corren por las sacristías de la villa. «Entre los fantasmas, reconocí a los judíos por su olor», dice Arnaud Gélix, especiali-

zado en el diálogo con los muertos. Pero en Montaillou, y con razón, los judíos son inexistentes, si no desconocidos: no aparecen en nuestros expedientes aldeanos sino por casualidad, a propósito de una judía bautizada que proporcionó a Béatrice de Planissoles algunas recetas para las operaciones de magia menor. Para los ocasionales milenaristas locales no se trata, por tanto, de perseguir a los israelitas, que por lo demás están ausentes.[870]

El odio popular contra los judíos apenas se manifiesta en nuestra aldea de las cruces amarillas, por falta de pretexto en el lugar. Pero el antisemitismo no es, después de todo, más que un aspecto lateral, por lo que se refiere al fanatismo de los celadores del *millenium*. En el centro de ese dispositivo fanático se inscribe en primer lugar el tema del fin inminente del mundo. Este justificará el despliegue de un proyecto revolucionario, que habrá que preparar y para el cual habrá que prepararse a la vez. Ahora bien, tal tema no se manifiesta en nuestro caso salvo por algunos pocos episodios, que en contrapartida engendrarán localmente cierta resistencia psicológica.

Es muy cierto que en el Languedoc y en el condado de Foix ya se habían propagado rumores acerca del fin del mundo —o cuando menos de subversión igualitaria— desde antes del periodo que considero. Pero en cualquier caso estos se inscriben en el horizonte cultural de la época: adquieren credibilidad gracias a los lejanos rumores que dan cuenta de las invasiones mongolas. Un trovador da fe de esta angustia: «He aquí que del Oriente llegan los tártaros —dice Montanhagol—.[871] Si Dios no lo impide, pondrán todo al mismo nivel: los grandes señores, los clérigos y los campesinos». ¿Literatura? No tanto. En 1318, los rumores populares sobre el fin del mundo se extienden a lo largo de las pistas que unen Pamiers con el alto Ariège.

Ese año —cuenta Bertrand Cordier, originario de Pamiers— encontré al otro lado del puente, en el territorio de la parroquia de Quié, a cuatro tarasconeses, uno de ellos Arnaud de Savignan. Ellos me preguntaron:

—¿Qué hay de nuevo en Pamiers?

—Se dice [entre otras cosas] […] que el Anticristo ha nacido —respondí yo—. Todos deben poner su alma en regla; el fin del mundo se acerca.

A lo que Arnaud de Savignan replicó:

—¡Yo no lo creo! El mundo no tiene ni comienzo ni fin… Vamos a acostarnos. (I, 160-161).

Arnaud de Savignan, albañil leído, funda su sólida creencia en la eternidad del mundo en un proverbio local (I, 163) —fuente popular— y también —fuente culta— en las lecciones que recibió, treinta años antes, de su maestro Tolus, que regentaba las escuelas de Tarascon (I, 165). Arnaud, por lo demás, terminará en la cárcel encerrado por la Inquisición, que le reprochará su escandalosa creencia en la perennidad del mundo. Para salir del paso invocará su falta de instrucción religiosa. «Debido a mis ocupaciones en las canteras de piedra —dice—, salgo muy pronto de la misa y no tengo tiempo de escuchar los sermones» (I, 167). Mala excusa. De hecho, este artesano heterodoxo, que rechaza la perspectiva de un fin global, se hace eco en este punto de una opinión bastante extendida en los medios populares del Sabarthès. Ya habíamos visto que utiliza un proverbio regional en apoyo de sus afirmaciones: «En todo tiempo ha sido y será, que el hombre con la mujer de otro se acostará», y añade: «He oído decir a muchas gentes habitantes del Sabarthès que el mundo había existido siempre y que existiría siempre en el futuro.[872] Las propias palabras que Arnaud pronuncia a este respecto, «No hay más siglos que el nuestro» (I, 163), son las que por otra parte dice, con total independencia y en términos análogos, Jaquette den Carot, sencilla mujer de Ax, ante otras mujeres que como ella han ido a por harina al molino: «No hay más siglo que el nuestro».[873] Para Jaquette den Carot, este rechazo de otros lugares y del más allá es inseparable de un escepticismo agudo respecto al dogma mismo de la resurrección[874] («¿Volver a encontrar a nuestro padre y a nuestra madre en el otro mundo? ¿Recuperar

nuestros huesos y nuestra carne mediante la resurrección? ¡Anda ya!»). Semejante escepticismo se opone de manera sorda o radical, tanto en Arnaud como en Jaquette, a la enseñanza oficial que dispensan desde el púlpito los curas del Sabarthès y los Hermanos menores de Pamiers (I, 206; I, 152).

Rechazar la idea del fin del mundo, del juicio último, de vida futura y de resurrección general, es evidentemente negar por adelantado toda propaganda en favor del milenarismo, tal como lo propagan —¡de forma muy diversa!— los *pastorcillo* s o ciertos eclesiásticos en la fe de profecías venidas del norte o de Oriente.[875] El Sabarthès, crispado en un arcaísmo… de vanguardia, se manifiesta poco permeable a las corrientes nuevas (y desviadas) de la sensibilidad católica. Sin embargo, estas se difunden con facilidad en las zonas más abiertas de la baja región, divididas en sectores por los mendicantes[876] y visitadas ocasionalmente por los *pastorcillos*.

Alguien dirá que este escepticismo montañés no se encuentra apenas más que en las poblaciones del alto Ariège: Ax, Tarascon… Pero no. Arnaud de Savignan lo señala un poco por todas partes en el Sabarthès; en efecto, encuentro su equivalente entre los audaces pensadores de las simples aldeas: en Montaillou, Béatrice de Planissoles es acusada de haber dicho «que los cuerpos serán destruidos como telas de araña, porque son obra del diablo» (I, 309). Por tanto, Béatrice rechaza la resurrección de los cuerpos, y para ello se basa parcialmente en un dualismo cátaro: considera la materia corporal como procedente del maligno, y por lo tanto perecedera. El escepticismo es análogo en Guillaume Austatz, rico campesino y baile de Ornolac. Cierto día se cava en su presencia una fosa en el cementerio de la aldea, y extraen cantidad de huesos de su interior. Ocasión para el baile de manifestar su escasa fe en las resurrecciones individuales, que deben producirse a partir de tal magma de huesos: «Y ¿cómo es que las almas de los difuntos pueden volver un día con las mis-

mas osamentas que antaño fueron las suyas?», pregunta a la multitud de habitantes de la aldea que se ha congregado ante la fosa para un entierro (I, 206). Añadamos que Guillaume Austatz tampoco está dispuesto a dar por segura la resurrección general… ni tampoco la teoría milenarista. En consecuencia, rechaza el antisemitismo, caro a los sangrientos *pastorcillos* del *millenium*: «Las almas de los judíos pueden salvarse igual que las de los cristianos», dicen los aldeanos del entorno de Guillaume, dándole la razón.[877]

Es verdad que Béatrice de Planissoles, Guillaume Austatz, Arnaud de Savignan (pero no Jaquette den Carot) pertenecen a cierta élite aldeana o «de villa». Pero no parece que la población de Montaillou y de las demás parroquias rurales haya sido más proclive que esa élite al milenarismo que difunden los revolucionarios de la baja región, venidos del norte; ni tampoco la doctrina de la resurrección, admitida, desde luego, pero sin fanatismo excesivo. «En Rabat —cuenta Bernard de Orte, habitante del lugar— estábamos varios bromeando en compañía de Gentile Macarie [la mujer de Guillaume] ante la puerta de la casa de esta, en la plaza de la aldea. (Era la fiesta de la Purificación de la Virgen). Tras haber bromeado un rato, le dije a Gentile, mostrándole los pulgares de mis manos: "¿Resucitaremos con estas carnes y con estos huesos? ¡Anda ya! Yo no lo creo"» (I, 258-265).

En Montaillou, así como en Lordat, la enseñanza de los hermanos Authié, que era apreciada, se manifestaba hostil a la resurrección de la carne (I, 206), hasta el punto de que un aldeano como Arnaud Cogul (de Lordat), que nadaba y guardaba la ropa, creía, con la Iglesia romana, que los cuerpos resucitarían a la hora del Juicio final; y luego, contra Roma, pensaba que se disolverían de nuevo una vez terminado el gran juicio.[878]

Debido a esta mentalidad difusa, no se trata de que nuestros feligreses se entusiasmen por la perspectiva de una subversión global y de un Paraíso en la tierra, puesto que este es inseparable

(en las concepciones «quiliásticas») de dos circunstancias supuestas próximas: a saber, el Juicio final y la resurrección general.[879] Digamos que, por toda suerte de motivos, en el Sabarthès las teorías milenaristas chocaban con cierto escepticismo por parte de la élite, con la hostilidad de los campesinos más espabilados y con la indiferencia, por último, de las masas.

La desviación milenarista no es la más temible entre nosotros. Ni mucho menos. Mucho más «peligrosa» es la incredulidad respecto a tal o cual aspecto del dogma, raramente total, parcial con frecuencia. Y en todo caso, muy extendida a lo largo del valle de Ariège, que forma el eje cultural de ese Sabarthès al que pertenece Montaillou. Véase, a este respecto, el caso de Raymond de l'Aire, en Tignac. Este rústico es más campesino de lo normal: se le encuentra sin cesar en su campo, en su prado, segando su trigo o su heno, apacentando su mula. Ahora bien, cree que el alma no es más que sangre, el alma de los bípedos, de los cuadrúpedos, a los que también ve morir con profusión, por falta de sangre, en periodo de epizootia. Y, por supuesto, ese alma sanguínea no es nada después de la muerte. Raymond de l'Aire no cree en la resurrección. Por lo demás, todo lo que dicen los curas es «camelo». El Paraíso es cuando uno está bien en este mundo; el infierno es cuando se está mal. Y nada más.

Este audaz pensador es anticlerical sin concesiones. Según dice, el obispo de Pamiers ha sido hecho como todo el mundo, *jodiendo y cagando*. Se me dirá que ahí solo hay irreverencia hacia una Eminencia. Nada demasiado malo… Pero Raymond de l'Aire lleva el sacrilegio mucho más allá: en la plaza de la aldea, ante tres conciudadanos, declama que asimismo Dios, o sea, Cristo,[880] ha sido hecho «en la leche y en la mierda, meneándola y jodiendo, es decir, por el coito del hombre con la mujer, igual que todos nosotros». «Si sigues así, te rompo la cabeza con mi piqueta», le espeta Raymond Segui, horrorizado al escuchar esas palabras blasfemas.

Lógico consigo mismo, Raymond de l'Aire no cree en la virginidad de María: de hecho, la «Virgen» fue embarazada por José. De Cristo niega en bloque la crucifixión, la resurrección, la ascensión. Raymond se ha quedado, pues, años sin comulgar, por su incredulidad con respecto a la Eucaristía (II, 130).

El eclecticismo del osado pensador de Tignac le hace negar tan pronto la supervivencia del alma, que no es más que sangre, como considerar favorablemente la metempsícosis: Raymond concuerda con otros campesinos de Tignac que creen que los animales tienen alma, e incluso, en el caso de las mulas, una buena alma. Uno de ellos, muy influenciado por Raymond de l'Aire, no duda en enviar su mula a pastar donde los trigos ya maduros de otro agricultor. «Mi mula posee un alma buena, por la misma razón que ese campesino».

El mismo Raymond de l'Aire se alza hasta una especie de materialismo, o quizá sea preciso decir naturalismo, o spinozismo salvaje. A semejanza de un campesino de Caussou (cerca de Montaillou), en cuya compañía segó un prado, ha creído durante mucho tiempo «que Dios y la Virgen María no eran otra cosa que este mundo visible y audible» (II, 129).

En cuanto a la ética, Raymond no tiene conciencia del pecado, aunque se trate de asesinato, o de «incesto» con la pariente próxima por alianza. Nuestro hombre fue, por lo demás, amante de su cuñada Raymonde, hermana de su mujer, Sybille (II, 132). De hecho, es solo el cuidado de su reputación, y no el sentimiento del posible pecado, lo que le impide cometer ciertos actos reputados como malos.

Raymond huele a azufre hasta en su parroquia, si bien no es el único. Desconfían de él. Entre los parroquianos es tenido por exloco, incluso por brujo. Cierto día labraba debajo de la aldea el campo de su amante, llamada Rodière. Cometió la imprudencia de enganchar a su arado dos torillos o becerros sin domar; hicie-

ron un extraño y el yugo saltó por los aires. Impávido, Raymond solo dijo una frase: «¡Diablo, pon ese yugo en su sitio!». Al punto, las cosas volvieron al orden.[881] En su juventud, este labrador diabólico había sufrido crisis de locura durante dos meses. Pero desde hace veinte años, según nos dicen, está en su sano juicio, puesto que gobierna correctamente su parcela agrícola.

En Tignac, Raymond se sitúa al margen de las mentalidades locales, pero no se encuentra aislado, en la medida en que esta aldea es aficionada a la heterodoxia y al anticlericalismo: entre los tignacenses desviados, Jean Jaufre, pariente de nuestro Raymond, cree, fiel a un «catarismo» muy bastardeado, que el diablo ha creado a las bestias malvadas (II, 121). Arnaud Laufre frecuentó a los cátaros: compara el alma de una mujer del lugar con la de una cerda que pertenece a Raymond de l'Aire (II, 132). Guillemette Vilar es escéptica por lo que se refiere a las indulgencias (II, 122). Jacques de Alzen y Raymond Philippe quieren pagar a escote a dos asesinos que han de matar al obispo: «Con eso, ya no hay que pagar el diezmo de los corderillos».[882]

El mito del alma sanguínea, caro a Raymond de l'Aire, también se encuentra fuera de Tignac: en Ornolac. Allí, bajo el olmo del lugar, Guillemette Benet, homónima de una montalionesa, y sencilla campesina con casa, yerno y jardín, desarrolla, no sin variantes, el tema según el cual «el alma es sangre». ¿La prueba? Cuando se le corta la cabeza a una oca, salta un chorro de sangre. Al mismo tiempo que la vida. Por lo tanto, alma = vida = sangre.[883] O también, dice Guillemette al hilo de otra idea, el alma es aliento, y entonces es… viento. Porque, como todos saben, de la boca del moribundo se escapa un último aliento: ¿qué es esta última expiración sino el alma que más tarde oiremos gemir en la noche, errante, como un viento en el viento, aullando como un gato que hace el amor? Hasta que esa alma haya encontrado por fin el «buen lugar» y el lugar de su reposo final…

Guillemette Benet, de Ornolac (igual que Raymond de l'Aire) se aferra simultáneamente (I, 260-262) a dos conceptos que son muy poco cristianos… y que no siempre son compatibles entre sí: el concepto de la materialidad de las almas; y el concepto de la gran circulación, atmosférica o metempsicótica, de las citadas almas tras el óbito. Ahí tenemos algunas de las ideas-fuerza del pensamiento folclórico del Sabarthès, de la región de Sault, de Montaillou. Pensamiento folclórico que de hecho no carece de vínculos con el pensamiento culto.[884]

Para Raymond Sicre (de Ascou), ganadero de vacas y cultivador de cereales, el alma no es ni sangre ni aliento, sino simplemente pan. Por eso es tan preciosa. Pero ¡ay!, es putrescible y perecedera: en la época en que Sicre desarrolla esta teoría frumentaria ante los hombres de su aldea, agrupados como deben en la plaza pública, la carestía es, en efecto, amenazadora.

Teórico de la muerte del alma, Raymond Sicre no deja de tener contactos con el catarismo (II, 360-370). La herejía, al minar el monopolio católico, abre así la vía hacia las corrientes folclóricas preexistentes; son precristianas, no cristianas o anticristianas. Nada tienen que ver con el albigeísmo (a no ser quizá al nivel nutricio de un inconsciente colectivo), pero sacan fuerza y audacia del ambiente de contestación mental que disemina un poco por todas partes la acción de los *hombres-buenos*.[885] El naturalismo rural en particular, que contradice los dogmas de la creación sobrenatural y de las intervenciones divinas, se ve reforzado por la creencia originalmente cátara, pero más o menos pasada a la *Vulgata* sabarthesiana, según la cual naturaleza y materia no son, no pueden ser, obra del Dios bueno. «Es el diablo y no Dios quien hace florecer y granar los vegetales», afirma en Ax-les-Thermes cierta ortodoxia dualista encarnada por un habitante del lugar.[886] Ahora bien, diversos campesinos que, por otra parte, catarizan en Bédeillac, en Caussou, aprovechan esta desvalorización de Dios para devolver o dar a la naturaleza temporal los

derechos soberanos que reivindica: «Los árboles provienen de la naturaleza de la tierra, y no de Dios», dice Arnaud de Bédeillac a sus conciudadanos bajo el olmo de la plaza de su aldea (III, 51, 60). «Siguiendo su curso, el tiempo hace el frío, y las flores, y los granos; y Dios no puede en eso absolutamente nada», sostiene Aycard Boret, de Caussou, ante algunos amigos reunidos al amor de la lumbre en la *domus* de uno de ellos, a la hora del mediodía, en época de nieve. En términos más simples, en cuanto a la pluviosidad, Arnaud Teysseire, trillador de gavillas, profesa un gran escepticismo con respecto a los poderes meteorológicos de lo divino.[887]

Por tratarse de un punto sensible, el cuestionamiento o la burla de los fenómenos eucarísticos puede desembocar sin gran peligro en la simple broma infantil. Algunos asalariados muy jóvenes, reunidos con ocasión del laboreo de la tierra, alzan una rodaja de naba a guisa de hostia, para simular la misa. Estas chocarrerías, que ya hemos encontrado, podrían parecerle inofensivas a cualquiera que no fuera el inquisidor. Sin embargo, no deben hacernos olvidar los verdaderos problemas: cuando una campesina sensible y delicada como Aude Fauré pierde la fe en la presencia real del cuerpo del Señor, las consecuencias pueden ser devastadoras a título individual. Ya no se trata de una chiquillada.

Aude Fauré vive en Merviel, parroquia rural ubicada en el condado de Foix, al norte del paso de Labarre, pero muy cerca del límite septentrional del Sabarthès. Es una aldeana rica, esposa de Guillaume Fauré. Emplea a una o dos sirvientas y una nodriza a domicilio. En Merviel la llaman señora, pero sigue estando muy cerca del ambiente campesino: habla familiarmente con sus sirvientas, que son segadoras también de su parcela y van a verla a su casa cuando vuelven del trabajo (II, 98). Es famosa por su comportamiento caritativo: da limosna a todos los pobres de su localidad (II, 85) hasta vaciar de bienes su propia casa.

Aude nació más al norte, en Lafage, en el actual departamento del Aude; allí se encuentra su *ostal* paterno (II, 92); y la Eucaristía se cruzó en su camino convirtiéndose en un problema. La primera comunión, para ella como para todos los jóvenes de su aldea *natal*, fue tardía; no comulgó hasta estar casada, a los dieciocho o diecinueve años como mucho, un año cumplido después de sus bodas.

Casada joven (a los diecisiete años), escrupulosa, neurótica, Aude Fauré sufrirá convulsiones, durante las cuales se arrancará la ropa. Atormentada por un acceso de culpabilidad —de base real o imaginaria, de hace mucho tiempo o reciente—, la aldeana de Merviel identifica el recuerdo de su culpa o su seudoculpa con una comunión pascual, seguida en su propia biografía de un pecado grave y no declarado a su confesor. Puede que atribuyéndolo a una culpabilidad muy antigua, la carga fuera más llevadera… En cualquier caso, los remordimientos de ese pecado atenazan a Aude; y no solo eso, también la persigue una obsesión por la suciedad. «Las mujeres —dice— me contaron que una mujer había dado a luz por la noche una niña en una calle de nuestra aldea de Merviel, sin siquiera tener tiempo de meterse en su *ostal*. Y yo pensaba sin cesar en esa suciedad que desprende el cuerpo de las mujeres con ocasión de un parto; cada vez que el sacerdote alzaba la hostia en el altar, yo pensaba que el cuerpo de Jesucristo estaba mancillado por esa suciedad […] Y luego yo pensaba que eso no era el cuerpo de Cristo».[888] Así pues, en ese fantasma de Aude se produce un curioso paso del alimento «oral» (la hostia) a la mancha genital (la placenta, etc)..

Sea como fuere, bajo el propio efecto del presunto pecado, obsesivo y no lavado, la duda se insinúa en el alma de Aude, y la atormenta. Por entonces, la joven tiene veintidós años. Nunca deja de creer en el Dios celestial. Pero no en ese Dios que, según dicen los curas, está contenido en el sacramento del altar. «Por

momentos[889] —dice—, me lleno de rabia; ¡y no consigo siquiera rezar a Dios ni a la Bienaventurada María!».

Desesperada, Aude termina por confesar sus desgracias a su esposo, Guillaume Fauré, al que llama «Señor»: «¡*Sancta Maria*, Señor! ¿Cómo puede ser que no consiga creer en Nuestro Señor? [...] ¿Qué pasa? Cuando estoy en la iglesia, en el momento en que se eleva el cuerpo de Cristo, no puedo siquiera rezar ni mirarlo [...] Pero, cuando quiero mirarlo, tengo delante de los ojos no sé qué clase de *anbegament* [impedimento] que me sobreviene».[890] ¿«Ceguera histérica»? El marido, en buena occitanidad conyugal, apenas se muestra comprensivo. Su mujer, en la desesperación más absoluta, le declara «en confesión»: «Dios no puede ni perdonar mi pecado, ni siquiera ayudarme» (II, 86). A lo cual Guillaume Fauré se limita a responder con el insulto, mezclando el *tú* y el *vos*: «¡Cómo, maldita! ¿Estás en tu sano juicio cuando hablas así? [...] Estáis perdida. Los diablos os llevarán en cuerpo y alma. Y yo os echaré. Si sois lo que decís. Si no os confesáis inmediatamente [...]».[891]

Aude Fauré es masoquista, autopunitiva, está sedienta de vergüenza voluntaria: se la verá suplicar al obispo que le imponga penitencias públicas para que el mundo la cubra de oprobio y vituperio (II, 95). No se contenta, pues, con hacerse injuriar por su esposo. Busca también, y con delectación, la reprimenda femenina que no deja de prodigarle su tía, Ermengarde Garaudy: esta, en efecto, al tiempo que le enseña a su sobrina una valiosa plegaria, se entrega a violentos ataques en su contra.[892] «¡Cómo! ¡Grandísima traidora! Vais a manchar de herejía un *ostal* y una localidad que hasta ahora eran vírgenes de herejía. Estáis perdida si no os confesáis. ¡Fuera! ¡Al fuego! ¡Al fuego!».

Es como si la pobre Aude diera pie, con plena satisfacción por su parte, a la formación de una pareja parental opositora: el esposo Guillaume y la tía Ermengarde desempeñan el papel represivo de un padre y una madre coaligados contra su hija.

El asunto Fauré se desarrolla en un contexto de morbidez histerizante que afecta a la heroína, pero también a su entorno de parientes, nodrizas y sirvientas. Aude no se curará, tras el fracaso de un confesor, sino por las intervenciones decisivas de la Virgen, tras las súplicas que le elevan las mujeres de la casa Fauré. De este modo vuelve a evidenciarse el papel de la madre de Cristo como garante y mediadora de una fe femenina…

Por una vez, el asunto de la aldeana de Merviel prevalece sobre el expediente campesino de la incredulidad masculina, a la que nuestros textos por lo común aluden prioritariamente. Lucien Febvre discernía «un inmenso apetito de lo divino» en la mentalidad de las poblaciones precartesianas. Nuestros textos demuestran, sin embargo, que existen, minoritarios, en plena montaña «atrasada», algunos «anoréxicos» del sentimiento religioso que hallarán entre las asambleas informales de aldeanos un auditorio que tan pronto aprueba como se indigna. Los campesinos varones viven su incredulidad, bastante extendida, pero más sectorial que total, según el modelo del odio, de la irrisión y del inconformismo sexual, psíquico y social. Aude Fauré, en cambio, es una de las escasas mujeres en este muestrario de aldeanos desviados: experimenta la pérdida de su fe eucarística como una desgracia sin límites que sería casi pascaliana si no la agobiara ante todo una neurosis.[893]

Finalmente, tras tal o cual desviación, cabe mencionar el núcleo duro de la desviación campesina: la herejía albigense.[894] En Montaillou y en otras partes. En Montaillou más que en otras partes. Una breve comentario: los dogmas del catarismo en cuanto tales no pertenecen a mi tema. Tampoco le pertenecen los dogmas del catolicismo en cuanto tales… Mi objetivo consiste siempre en poner de relieve, a través de tal o cual ética o creencia, la sensibilidad y la sociología aldeanas. No olvidaremos tampoco que entre los sostenedores del catarismo y los creyentes de los dogmas romanos, la frontera es difusa, fácilmente salvada

en ambas direcciones por las mismas personas que no dudan en «pecar en ambas orillas». En este sentido, dependerá mucho de la red cambiante de las relaciones profesionales o amistosas que mantienen los individuos entre sí. «Gastando las rentas que gano gracias a mi trabajo —dice Pierre Maury—, quiero hacer bien a los unos y a los otros [se sobreentiende: a los miembros de las dos tendencias, católica y cátara]. Porque en el fondo no sé cuál de las dos creencias es más válida. Aunque, de hecho, me adhiero más a la fe de los heréticos. Simplemente porque mis conversaciones y mis relaciones con los heréticos son más importantes que con los otros».[895]

En Montaillou y en el Sabarthès, la doctrina albigense se sitúa lógicamente en la línea extrema de cierta desvalorización del mundo, considerado como malo, bajo, vil. Desde tal punto de vista, y sean cuales sean los trasfondos doctrinales que divergen (sobre todo en lo referente a la Encarnación), no hay oposición absoluta entre estas actitudes negativas y aquellas, casi igual de radicales, que esgrimen contra el mundo ciertos extremistas, que, sin embargo, no son para nada «cátaros» y que siguen siendo «cristianos» en el sentido estrictamente denominativo de este término. En mi opinión, de unos a otros hay más exacerbación que contradicción.

Nuestros campesinos montalioneses están influidos, con el cura a la cabeza, por los *hombres-buenos*: así, cuando están bajo inspiración albigense, plantean la existencia de Dios, creador de los buenos espíritus, y la existencia del diablo, creador de este mundo y de la carne pecadora y perecedera. Esa es la razón por la que, desde esta óptica, Cristo no puede en principio haber estado dotado de carne terrestre: siguiendo tal hipótesis, Jesús, por el solo hecho de su encarnación, habría sido satanizado automáticamente.

Los pastores de Montaillou discuten de buena gana sobre teología, igual que en el Mediodía en los siglos XIX y XX los campe-

sinos se pondrán a discutir de política por un quítame allá esas pajas. No es menos cierto que a veces los pastores catarizantes dudan (sin darse demasiada cuenta de ello) en tal o cual punto doctrinal: por ejemplo, sobre la cuestión de saber si Satán coexistió desde toda la eternidad con Dios (como querrían los «dualistas» llamados «radicales», cuya influencia fue tan importante en Languedoc); o bien, desde una posición más cercana al «verdadero» cristianismo, sobre si el propio Dios creó al diablo que, *a su vez*, se convirtió en autor del mal y del mundo, con lo que estaríamos ante un dualismo mitigado. En las frases de los dos hermanos Maury, y en las de sus conciudadanos, se encuentra alguna cita que podría ir tanto en un sentido como en otro. Vista la imposibilidad física en que me encuentro de convocar un concilio de los montalioneses del siglo XIV para decidir sobre el «verdadero» sentido de la doctrina que habían interpretado o recibido de boca de los hermanos Authié, me abstendré en este punto de comentarios más amplios.[896] Además, ¿debe esperarse de los campesinos el ejemplar rigor doctrinal que uno tiene derecho a exigir al teólogo profesional?

El catarismo de Montaillou es también, y ante todo, el relato mítico de una historia. La cuentan sin parar, enriquecida con variantes, en las veladas de la aldea. En el principio: la caída. Antiguamente, el diablo consiguió seducir a una parte de los espíritus que rodeaban al Dios bueno en el Paraíso; estos cayeron del cielo y fueron aprisionados aquí abajo por su perverso seductor en túnicas de tierra o en cuerpos de carne, modelados en el barro del olvido (III, 132). De muerte en muerte, estas almas desposeídas corren siempre como desesperadas de túnica en túnica. Así, tal o cual alma puede encarnarse sucesivamente en animales y en hombres, «hasta que llega —dice Pierre Maury— a un cuerpo donde está a salvo porque entonces, siendo por fin heretizada, se pone en estado de justicia y de verdad. De pronto, a la salida de esta última túnica [al fallecimiento de ese cuerpo], el alma en

cuestión va al cielo. Pero hasta la heretización, los espíritus están condenados a vagar de túnica en túnica (III, 220). La metempsícosis está, pues, en el corazón del catarismo (en general) y de los mitos montalioneses (en particular), representa para los espíritus desposeídos y sufrientes, durante su larga estancia en la tierra, el equivalente al purgatorio de la fe romana.[897]

Se esboza así un ciclo mítico de los espíritus: caída inicial; larga y desagradable fase de metempsícosis en este mundo; y por fin, ascenso al cielo tras la heretización del último deceso. Vemos, pues, del mito al rito, a través de una etapa lógica, que el uno justifica al otro. En efecto, las gentes de Montaillou practican ritualmente la herejía en una forma simplificada: han sacrificado lo accesorio, pero para conservar mejor lo esencial y para subrayar con más fuerza los gestos capitales. Pienso en primer lugar en el *consolamentum*, ceremonia de las ceremonias, que representa para los sencillos «creyentes» de nuestra aldea la *heretización* propiamente dicha y que les es conferida en caso de enfermedad mortal, poco antes del término de su vida terrestre. El *consolamentum* en el alto Ariège del siglo XIV, y más especialmente en Montaillou, es coronado por la *endura*: la *endura* es el suicidio por hambre (en la práctica, cuando no en teoría) y constituye la prueba suprema que se inflige a sí mismo, incitado por sus allegados y por los *hombres-buenos*, el creyente *herético* o *consolado*. Esta hazaña última y con frecuencia mortal (que era desconocida o apenas conocida antaño, durante el siglo XIII languedociano) expresa el rechazo radical del mundo carnal. Por lo que parece, es característica del catarismo de los hermanos Authié, que del 1300 en adelante se convertirá en moneda corriente de la región montalionesa.

El *consolamentum* y la *endura* son soluciones últimas. En una práctica más cotidiana, tanto en Montaillou como en otras partes, se registra la existencia del *melioramentum*: se refiere a una bendición que dan los *hombres-buenos* a los fieles que los «adoran».

Entrar en el juego de esta *adoración-bendición* supone merecer también, en caso de peligro de muerte, la concesión final del *consolamentum*. Al *melioramentum* se añade la costumbre de los *ósculos de paz*, así como también la de la *bendición del pan*, efectuada por un *hombre-bueno* con ocasión de tal o cual comida que toma en compañía de los creyentes. Entre estos y Dios se interpone, como se ve, el *hombre-bueno* de forma permanente, haciendo las veces de mediador privilegiado. Su verbo es una droga sin la cual las mujeres no pueden pasar, incluso aunque digan ser buenas católicas (I, 238). De cualquier forma, los simples creyentes de la heterodoxia apenas tienen acceso a la plegaria personal, no tienen siquiera el derecho de recitar intensamente el padrenuestro. Ni siquiera, y es lo más frecuente, conocen las palabras. El uso del padrenuestro está reservado en principio a las *hombres-buenos* o *buenos cristianos*, así como a aquellos fieles que poco antes de su plausible deceso fueron purificados y heretizados por la recepción del *consolamentum* y por ello se han convertido a su vez en *buenos cristianos*. En conjunto, y cualesquiera que puedan ser las interpretaciones divergentes de los mejores especialistas sobre los puntos fundamentales de la doctrina de antaño,[898] me parece cierto que en el mismo Montaillou el catarismo es vivido por quienes lo adoptaron como una variante extrema y heroica del cristianismo, y no como una religión no cristiana. En pocas palabras, el catarismo de Montaillou, visto por los naturales, es simplemente el *verdadero* cristianismo, por oposición al seudocatolicismo de los *fariseos*, como los llama Guillaume Belot (I, 473). El hecho de que *doctrinalmente* los naturales se hayan equivocado en este punto, no les impide estar convencidos *íntimamente* de esa equivalencia. Y para el historiador de la aldea, lo que ante todo importa es esa convicción.[899]

Aunque viva obsesionado por los problemas del cielo, Montaillou tiene los pies en el suelo: en su caso, lo sagrado es la expresión disfrazada de lo social, tanto más expresiva… cuanto

pretende ser abiertamente distinta de ese contenido latente. En el Sabarthès, los *hombres-buenos* no son solamente seres puros encargados de salvar las almas de los aldeanos, que son llevadas gracias a ellos hasta el Paraíso. Pierre Authié, Prades Tavernier y *tutti quanti* no son mansos inocentes ni angelotes del principio del bien que podrían compararse al príncipe Mishkin de *El idiota* de Dostoyevski. De hecho, los «buenos cristianos», cuyas virtudes celebra incansablemente Montaillou, realizan también una función social, encaminada a la integración de elementos contradictorios entre las personas a las que influencian. Estos piadosos personajes trabajan en una sociedad subadministrada, sedentaria, donde los riesgos de fragmentación, *domus* contra *domus*, clan contra clan, no son despreciables. Allí los Authié están apoyados por sus redes de amistades o de clientelas, y por su genealogía prestigiosa, a la vez herética y burguesa, hasta casi nobiliaria. En compañía de sus homólogos, menos bien nacidos, como Bélibaste o Prades Tavernier, los santos de la montaña ejercen un papel de encuadramiento al servicio del respeto de los valores sociales y apaciguan la violencia, sin recurrir peligrosamente (por su parte) a la contraviolencia represiva. Reciben los juramentos. Respetan ostensiblemente, y de forma casi exhibicionista, los sembrados, los viñedos, las mujeres de los demás, y rinden de este modo homenaje al derecho de propiedad rural. Este, de hecho, no está tan subdesarrollado en esa época como pretenden los análisis tradicionales, sacados de la historia del derecho.[900] Las monografías que ha preparado Ernest Gellner a propósito de otras sociedades montañesas en las regiones mediterráneas son desde este punto de vista pertinentes para nuestro tema. En efecto, en la región de Montaillou estamos en presencia de aldeanos que se manifiestan, expresamente y sobre todo, cristianos (¿qué otra cosa si no?); pero para ellos el cristianismo, o el «buen cristianismo» como dicen, exacerbado hasta la herejía, es más un asunto de identificación y de adhesión formales (con vistas a la

salvación) que una práctica profundizada con vistas a modelar el piadoso comportamiento del hombre en cada instante de su vida terrestre. Por un lado, los naturales de Montaillou reconocen las necesidades del más allá, de la doctrina y de la ética cristianas, llevadas hasta la paradoja del albigeísmo; este reconocimiento es sincero, emocionante incluso. Pero si se me permite decirlo, es más de boquilla que del fondo del corazón, de un corazón que se hubiera comprometido hipotéticamente con las cotidianidades de la devoción. Otro *handicap*: estos aldeanos, en su masa rústica, son analfabetos. El libro, piadoso por definición (no hay manuscritos no religiosos circulando en el Sabarthès), es para ellos un objeto sagrado, que posan sobre la cabeza del moribundo durante el *consolamentum*, o sobre el que prestan juramento. Pero este «objeto» no podría ser para ellos un instrumento de lectura y de meditación personales. Dejan, por tanto, a algún santo personaje, más instruido que ellos, el cuidado de descifrarles su contenido. Sin embargo, la conducta y la moral de los montalioneses son, como se ha visto y como se verá, laxistas. Reivindican el derecho a los usos y a la libertad montañesas. Las costumbres sexuales, sin ser depravadas ni desvergonzadas, son netamente más relajadas de lo que admite teóricamente la enseñanza estricta del cristianismo. Sus curas son concubinarios. En el Sabarthès se reverencian ostentosamente las prescripciones de la moral cristiana, pero cada cual se reserva el derecho de contravenirlas, hasta el último momento que precede al camino del cementerio. En resumen, «todas estas personas quieren ser puras, pero no todavía».[901] De ahí la genial invención del *consolamentum*, que permite a los individuos llevar una vida que no es anómica, desde luego, sino de libertad, codificada por la costumbre más que por la ética. Gracias a él, uno puede permitirse esperar, sin preocuparse mucho, la gran colada de los pecados, a la que se procede mediante la heretización en vísperas del viaje hacia la eternidad. De ahí también el astuto hallazgo del personaje del *hombre-bueno*: «es

puro, no miente, no come carne ni queso, no se acuesta con las mujeres, no coge ni el oro ni la plata de los demás», como dicen decenas de textos… Al aldeano medio le bastará, por tanto, reverenciar a los *hombres-buenos* en las formas previstas, y manifestar de este modo respecto al «buen cristianismo» (*alias* la herejía) un vínculo neto: así se habrán puesto los hitos que llevarán, para terminar, al *consolamentum* final, encargado de abrir al interesado la puerta principal del Paraíso. Uno estaría tentado de decir que Montaillou ha dado con la solución al problema clásico: *cómo ganar el cielo sin fatigarse demasiado*. Pero la elección que en este sentido había hecho la aldea de las cruces amarillas estaba tan preñada de represión inquisitorial, valientemente asumida por las víctimas, que resultaría indecente plantear la cuestión en estos términos humorísticos.

Sea como fuere, cuanto menos sana, pura y moral es la región, más necesidad tiene de santos que lo sean de verdad; y que no sean de vidriera; y que estén vivos en carne y hueso; y que estén lo más cerca posible en realidad (Pierre Authié) o en apariencia (Guillaume Bélibaste) del ideal vivido de la santidad. Son los únicos remedios efectivos. El piadoso género de vida de un pequeño grupo compensa la dejadez consuetudinaria, pero ligeramente pecaminosa, de la masa. Bastan dos o tres justos para salvar *in extremis* a los miembros de una comunidad que de otra forma terminarían medio malditos, condenados tras la muerte a una metempsícosis muy poco gloriosa en los cuerpos de animales de este bajo mundo infernal. Resulta inútil, por tanto, para el simple creyente, llevar por sí mismo una vida ejemplar: ¡ya está bien con ser santo por poderes! Ya es bastante tener a mano un buen santo, un buen *hombre-bueno*, un Authié, un Tavernier, un Bélibaste: lo atiborrarán de presentes, y a cambio, él colmará a sus fieles de plegarias de intercesión, de piadosas gracias, incluso de fecundidad agrícola; y hasta de juiciosos consejos para la vida de todos los días: elección de las noches de luna para un matrimo-

nio, elección del cónyuge, etc.[902] Porque el *hombre-bueno* (véase el caso de los Authié, de Bélibaste) es *también* una especie de juez de paz; es el animador de una pequeña sociedad secreta en la aldea que hace las delicias locales de los aficionados al estremecimiento de la clandestinidad. Uno podrá conservar su antiguo, encantador y laxista modo de vida sabarthesiana. También podrá negar a la Iglesia oficial (atractivo suplementario) los diezmos y los carnerajes que amenazan con vaciar los bolsillos, las arcas y los apriscos de los habitantes. El santo local, en carne y hueso, puede bastar para todo, mediante algunos regalos que son menos costosos que los diezmos. El cálculo económico aparece por tanto donde menos se lo espera.

Los santos, los *hombres-buenos*, los *perfectos* o buenos cristianos, *morabitos* de nuestros Pirineos ariegenses, son desde luego (tomando la expresión de Ernest Gellner) «los señores espirituales de la frontera». Ellos aseguran el contacto favorable entre la pequeña región, conservadora de sus costumbres familiares, nada anómicas pero tampoco totalmente cristianas, y el gran Dios del «buen cristianismo», con el que habrá que negociar un día, a fin de obtener la salvación. Apostado en el límite, aduanero del más allá, el *hombre-bueno* es un «amigo de Dios» (III, 356), un miembro de la clientela particular y de la red de amistades del Ser supremo. Hace coexistir el particularismo segmentario del cantón y el universalismo tanto más puro y más riguroso de la religión revelada. Y todo ello, a poco coste… Por lo menos mientras la Inquisición no tome cartas en el asunto.

24
LA VERGÜENZA Y LA DELINCUENCIA

De los problemas de la religión saltamos naturalmente a los de la ética: *ethos* y *habitus*, o, dicho en otros términos, sistemas de valores explícito e implícito son el meollo de toda monografía aldeana.

En la medida en que el comportamiento de nuestros montalioneses sufre la influencia al menos parcial del catarismo, podría esperarse, en nombre de un análisis teórico, ver surgir en cada esquina de la calle o del camino la famosa *anomia* cátara, para uso de los simples creyentes. Jean Chelini ha resumido los principios básicos de tal anomia: «En el catarismo —dice—[903] se da la construcción de una moral de dos pisos: para la mayoría, ninguna restricción, y una libertad de vida y costumbres total; para los *perfectos*, una moral ascética y elitista [...] y la función de reconciliar a los demás creyentes (que son pecadores), en vísperas de su muerte, con el principio del bien: reconciliación obtenida gracias al *consolamentum*». En el alto Ariège, este *consolamentum* debe ser seguido, dentro de lo posible, por la *endura*, y luego por la muerte. En suma, al final todo se borra y, sobre todo, no se vuelve a empezar. A la espera del gran día de ese «borramiento», ¡todo está permitido! «El cura me decía —cuenta Béatrice de Planissoles a propósito de las palabras que le decía su querido cátaro Pierre Clergue— que el hombre y la mujer pueden pecar libremente de cualquier pecado durante su vida. Y hacer lo que les venga en gana. Con tal de que, al final, uno sea recibido en la secta o en la fe de los buenos cristianos. Entonces, uno se salva y es absuelto de todos los pecados que haya cometido en su vida

[...] gracias a la imposición de las manos de estos buenos cristianos, tal como se recibe en el artículo de la muerte» (I, 225).

Al hablar así, Pierre daba rienda suelta a su personalidad nietzscheana. La interpretación que daba de la ética cátara no era no ortodoxa, pero se manifestaba extremista y simplificadora. Mucho más prudentes, los *hombres-buenos* ponían a sus fieles en guardia contra el desbordamiento gnómico: lo consideraban nefasto por razones a la vez circunstanciales y doctrinales (I, 368).

Salvo excepciones monstruosas, ninguna sociedad puede vivir en la anomia. Y Montaillou menos que cualquier otra. Subyacente a las opiniones religiosas en boga, mayoritarias o minoritarias, católicas o cátaras, se inscribe la permanencia de una moral sabarthesiana que funciona a la vez como sistema de valores (*ethos*) y como cuerpo de comportamiento habitual (*habitus*). Doble referencia no exenta de contradicciones.

Esta moral solo está parcialmente fundada en el sentido íntimo del pecado. La conciencia pecaminosa existe, por supuesto, e incluso resulta torturante para algunas almas refinadas (véase el caso de la aldeana Aude Fauré),[904] pero no es la única que determina de modo esencial la conducta habitual de todos y de cada uno. Digamos que la ética de los campesinos del alto Ariège no se basa únicamente en el sentimiento individual de lo que es «pecado», se funda también en el acuerdo general o *consensus* interpersonal, relativo a lo que es socialmente vergonzoso. Escuchemos a este respecto a Raymond de l'Aire, cultivador de Tignac y segador de heno. Este hombre es desvincionista respecto a la ortodoxia cristiana; pero en su caso la desviación extremista revela con cegadora claridad un «complejo» colectivo de presupuestos morales, y este «complejo» existe también en los sabarthesianos que permanecen fieles a las normas religiosas. Sin embargo, en el caso de estos conformistas, está inconfesado, implícito, desarrollado solo a medias, pese a su innegable eficacia. De ahí el interés de la declaración de Raymond de l'Aire: lo que entre los demás

y entre la masa es simplemente *habitus*,[905] para este testigo excepcional se convierte en *ethos*, gloriosamente valorizado. Raymond dice en voz alta lo que los demás rumian en voz baja, sin explicárselo siempre a sí mismos. Las «tesis» del hombre de Tignac, ya citadas parcialmente en este libro, atañen a tres puntos:

> 1.° Doy muchas limosnas. Pero no es por amor de Dios. Es para tener buena fama entre mis vecinos. Para tener una reputación de hombre bueno [...] Incluso cuando me confieso, no es porque crea en el pecado; es para conseguir fama de hombre bueno ante mi cura y mis vecinos.
>
> 2.° No creo en el pecado, ni en la eficacia meritoria de las buenas obras; para mí, el incesto con madre, hija, hermana o prima hermana no es siquiera un pecado; el incesto es simplemente un acto vergonzoso [*turpe*].
>
> 3. ° ¿Acostarme con mi prima de segundo grado? Para mí eso no es ni pecado ni acto vergonzoso. En efecto, el proverbio vulgar del Sabarthès dice: «A prima segunda, méteselo todo» (II, 130).

Por tanto: preocupación por la reputación ante los vecinos, [906] sentimiento ocasional de vergüenza más que de pecado, fidelidad a las costumbres del lugar, son los tres resortes de la «moral» de Raymond de l'Aire.

Sobre la importancia de la «costumbre» local por oposición al «derecho» general, el hombre de Tignac se hace eco de un sentimiento ampliamente extendido en la región, y que afecta simultáneamente a la moral y a la política: «El obispo exige de nosotros los diezmos por derecho; nosotros, gentes del Sabarthès, se los negamos en virtud de nuestras costumbres», declara Guillaume Austatz, baile de Ornolac, haciéndose eco de una opinión regional (I, 209).

Más sutil es el tema ético de la vergüenza, que también está ampliamente difundido en el alto Ariège:

> Simon Barra —cuenta Raymond Vayssière, de Ax-les-Thermes— había tenido sucesivamente a dos hermanas por amantes. Se vanagloriaba incluso de ello ante «Pathau» Clergue, de Montaillou, y ante mí. Yo le dije:
>
> —Es un gran pecado.

—No —me respondió él—; eso no es un pecado; pero reconozco que es un acto vergonzoso.

Y tras estas palabras, nos sentamos a la mesa.[907]

La valoración del sentimiento de la vergüenza vuelve a encontrarse, más laxista aún, en Guillaume Bayard. Juez del Sabarthès, este buen Bayard colecciona las hermanas por pares.

Me contó —dice Arnaud de Bédeillac— que se había acostado con cuatro hermanas, originarias, de dos en dos, de dos familias diferentes. Se llamaban Gaude, Blanche, Emersende y Arnaude.

—¿Cómo —le dije— has podido acostarte con dos pares de hermanas?

—Si me hubiera acostado —me respondió Bayard— con mujeres consanguíneas cercanas a mí, habría cometido un acto vergonzoso. Pero ¡con dos hermanas! No: realmente eso no tiene ninguna importancia. Eso no son más que pamplinas (II, 155).

El tema de las «dos hermanas» y de los coleccionistas de hermanas[908] no es el único que proporciona motivos de reflexión a los filósofos rústicos de la vergüenza y del no pecado. Puede dejar el puesto al tema-de-la-tía-paterna-y-de-la-nieta; «Raymond de Planissoles —declaran varios individuos en el curso de una conversación aldeana al amor de la lumbre en tiempo de nieve— tuvo sucesivamente por amantes a una tal Guillemette, de Caussou, y luego a la sobrina de esta, Gaillarde, que era al mismo tiempo sirvienta en casa de Raymond. "¡Qué gran pecado!"». «¡Nada de eso! Ahí no hay ningún pecado», replica Boret, de Caussou, que participa en la entrevista, y que se hace tratar de patán por sus interlocutores (III, 346-347).

Aycard Boret, siguiendo su impulso, hubiera podido calificar de *vergonzoso* (aunque no de pecaminoso) el acto de «incesto» que se le reprochaba al desvergonzado Planissoles. En cualquier caso, Bélibaste hubiera hecho de buena gana una formulación de este género: el hombre santo, que rechazaba la corteza teológica del *pecado*, encontraba sin esfuerzo por debajo de este el *tufo* antropo-

lógico de *la vergüenza*, y la preocupación fundamental de la fama ante los *vecinos*.[909]

El concepto de vergüenza se vincula a todo el sistema de valores que prevalece en el alto Ariège, y más allá de este, en el área iberopirenaica-occitana. Ya he mencionado la noción, relativamente exigente, que valora el *honor* femenino respecto al matrimonio y al linaje. Esta noción es más nobiliaria que campesina, y sin embargo no les resulta desconocida a las simples agricultoras.[910] También habría que mencionar a este propósito el *paratge* aristocrático, caro a los trovadores.[911] En el otro extremo de la escala social, o mejor dicho de la breve cascada de los desprecios, el concepto de vergüenza puede unirse al de exclusión, es decir, al de intocabilidad; este afecta a los leprosos, y también a los heréticos que son obligados a portar las cruces amarillas.[912] «A veces cuelgo mis cruces amarillas de un ciruelo [...] es por vergüenza [*verecundia*] por lo que evito cuanto puedo llevarlas», dice un cantero de Ax. Sin ir tan lejos, la pobreza, la pérdida de la casa, la decadencia económica o simplemente la movilidad social descendiente pueden ser fuente de vergüenza, de «confusión» y de pérdida de honor[913]; disminuyendo así la estima que os tienen vuestros vecinos: «Generalmente soy poco estimado en Sabarthès, a causa de mi pobreza», dice Arnaud de Bédeillac. «Me empobrecí, y estoy lleno de confusión en nuestra aldea por culpa de mi madre (que me hizo perder mi *ostal* materno)», dice Arnaud Sicre. Estos textos son tanto más interesantes cuanto que la pobreza se manifiesta ambigua: cuando es *factual* (casos de Sicre y de Bédeillac), es fuente de vergüenza. Pero en cuanto concepto *ideal*, o bien cuando es practicada por sí misma y en el ascetismo, es positiva. Ahí se da una viva contradicción, ligada a los contrastes que implican práctica religiosa y práctica social. Hoy encontraríamos un equivalente en las actitudes de ciertos intelectuales: a la vez positivas y negativas respecto a la sociedad de consumo.

Finalmente resulta que el honor se pierde y que la vergüenza se crea en un mundo de valores externalizados desde el momento en que se infringe o se falsifica el juramento que se ha pronunciado ante los demás: «Generalmente soy poco estimado a causa de mi pobreza —dice Arnaud de Bédeillac, ya citado—. Y sería menos estimado si en el Sabarthès se supiera que he cometido un perjurio. Y lo que es más, que tengo miedo al pecado».[914] Nótese la interesante gradación: pérdida de estima a causa de un eventual perjurio; en segundo lugar, déficit de estima, pero menos importante debido a la pobreza; en tercera posición, para terminar, temor al pecado, ocupando el último lugar en las preocupaciones del hombre que se resiste al perjurio.

Por tanto, faltar a la palabra dada, a la *buena fe* (I, 308), suscita vergüenza. Está tanto más presente cuanto que en el Sabarthès y en Montaillou se jura con facilidad cuando el problema en cuestión es importante.[915]

La externalización de los valores[916] no está separada de una moral que se funda en la *vecindad* y en la *reciprocidad*: os preocupáis de vuestra reputación ante vuestros vecinos, y sentís miedo, con frecuencia justificado, de que se coaliguen contra vosotros. Más concretamente, no debéis *talar*, dicho en otros términos, no debéis permitir que vuestro rebaño pisotee el campo de trigo de otro que está junto al lugar donde pastan vuestros ovinos. «No cojáis hierba [se sobreentiende: para dársela a vuestro ganado] del campo de otro; y a la inversa, no tiréis al campo de otro la [mala] hierba que habéis sacado durante una escarda en vuestro propio campo», se dice comúnmente en el Sabarthès (II, 107). Estas reglas son tanto más imperativas cuanto que son frecuentemente violadas, sobre todo por el pastor Pierre Maury. Las recomendaciones en favor de la buena vecindad se tornan acuciantes por la sencilla razón de que en la práctica la vecindad es con frecuencia mala.

En última instancia se exige de un hombre, sobre todo si es originario de la relativa élite de la aldea o de la región, que sea no solo buen vecino, sino cortés, *curialis*, y que le gusten y practique las bromas hilarantes, que favorecen la convivencia. Estas son precisamente las cualidades que hacen triunfar en Montaillou a hombres como Pons Baille y como el *perfecto* Guillaume Authié, bailarín infatigable. Este último lo tenía realmente todo para agradar: primero, una hermosa mujer; luego, hijos, y también riqueza y buen humor, todo ello unido a la belleza de la esposa (I, 313). Por supuesto, este estereotipo favorable —inteligencia, cortesía, risa y sonrisa— es con más frecuencia un *ethos* de la teoría de los valores que un *habitus* de la vida práctica. Para triunfar en la aldea en un siglo de hierro, a veces es preciso desplegar cinismo, costumbres brutales y truculencia occitana a lo Pierre Clergue, más que cortesía y respeto, tal como los practica Guillaume Authié.[917]

Es inútil subrayar una vez más hasta qué punto está vinculada la ética de la vergüenza[918] y de la vecindad al fenómeno central de la *domus*, considerada como siempre en cuanto realidad familiar (mujer, hijos, etc). y como *edificio*. Todas las discusiones sobre la vergüenza giran en torno a los problemas del incesto, que infringe el tabú familiar por excelencia. En cuanto a la vecindad, está ligada a la proximidad de las *casas* en el hábitat, y de las parcelas sembradas o de pastos en el territorio.

Más allá de esas premisas, ¿debe considerarse que las sociedades montalionesa y sabarthesiana son especialmente delincuentes? Por lo que concierne al robo y al «crimen contra las cosas», parece que la ética externalizada del *ostal*, que preconiza entre las *domus* el respeto mutuo de las propiedades, produce bastantes buenos resultados. En el tribunal de la penitencia, las gentes se acusan de pequeños latrocinios, como robo de frutas o de heno. Jean Maury y Pierre Maury son reprendidos agriamente por Bélibaste o Pierre Authié por haberse quedado, en muy raras oca-

siones, con una cordera gorda o tres ovejas que procedían de otro rebaño que se había mezclado con el suyo. En Ornolac se menciona un robo de objetos (¿o de dinero?) que deberá remediar la Virgen de Montgauzy. En las ferias se corre el riesgo de hacerse birlar la bolsa (I, 156-157). Algunos monederos falsos y salteadores de caminos reales se mencionan ocasionalmente (pero hay tan pocos caminos reales y tan poca moneda…). En el mismo Montaillou, todo el mundo se conoce, los forasteros son señalados inmediatamente, de modo que el «crimen contra las cosas» en cuanto tal es irrisorio. Desde luego, la confianza recíproca está lejos de ser total y las puertas de las casas son susceptibles de estar cerradas con llave. También se observan pisadas de rebaños, corderos o caminantes errantes en el campo del otro, suavemente devueltos al buen camino por el meseguero; los pobres *chamarileros* del lugar «toman prestado» fácilmente el heno, la madera o el cedazo de una parienta o de una vecina que no siempre es consciente de ello. Estas diversas «excepciones» no desmienten los hechos de conjunto: en nuestra aldea, por lo general, se respetan los bienes de los demás.

Por supuesto, los poderosos del lugar se permiten grandes infracciones a este «respecto». Los Clergue o los Azéma confiscan tal campo o tal rebaño pertenecientes a un personaje más débil, si bien en principio estas confiscaciones tienen una base «legal»: se efectúan en nombre del baile, del conde o del castellano, en el marco-pretexto de las luchas contra la herejía que enmascaran el conflicto local entre facciones. El «robo» es en este caso manifiesto, pero no es un fin en sí, no es practicado por sí mismo, como ocurre en nuestras ciudades, donde los crímenes contra la propiedad conocen una expansión fulgurante: sería más bien, de hecho y de derecho, un medio o como etapa en la estrategia aldeana del combate entre *domus* por la conquista del poder.[919] Proudhon habría dicho en este caso que «el señorío o el bailío, es

el robo». Un robo odioso, pero que no tiene nada de «ilegal» en la letra del derecho consuetudinario, sino en su espíritu.

Con relación a la relativa inocuidad del «crimen contra las cosas» tomado como tal, el crimen contra las personas, o, en términos más sencillos, la *violencia*, aparece localmente como un fenómeno más grave. Respetuosa *grosso modo* de las posesiones de los demás en el trajín cotidiano, la moral salida de la *domus* alienta, en contrapartida, la venganza en las grandes ocasiones. Y estas no faltan. Tales venganzas son especialmente peligrosas cuando se ejercen desde un *ostal* rico, poderoso o noble, contra un *ostal* pobre. Desde este punto de vista, no podríamos subestimar el riesgo que hacen correr a sus administrados los señores locales y sobre todo sus bailes.

La lista de fechorías de los poderosos, en el estado de infantilismo estadístico en que nos dejan nuestras fuentes, se manifiesta exagerada por definición, o, para ser más exactos, exageradora. Hace hincapié en las fechorías de una minoría criminal adscrita a la élite, dejando en la sombra la no agresión, que tiene por protagonista a una mayoría inocente. Esta lista es, sin embargo, bastante espectacular,[920] sobre todo cuando se la compara con nuestros datos (contemporáneos) relativos a la criminalidad contra las personas: en los siglos XIX-XX, esta será sobre todo asunto de las clases inferiores y no, *grosso modo*, de la élite.

En Montaillou, los Clergue, baile y cura, tienen en cierto momento a la aldea bajo su férula. Sin quebrantar la ley, hacen que le arranquen la lengua a Mengarde Maurs para castigarla por una denuncia (muy cierta) que la mujer formuló en su contra. Al parecer, los Clergue tampoco son ajenos al asesinato (¡ilegal!) de Arnaud Lizier, obstinado católico y enemigo de su grupo.[921] Cierto que para ese asesinato se beneficiaron de la complicidad, pasiva o voluntaria, de la mayoría de la aldea, simpatizante del albigeísmo. En Junac, los señores de Junac, señores y castellanos del lugar, estrangulan con sus manos, o con las de sus secuaces, al

herrero Pierre Marty, de quien sospechaban que los había denunciado por cátaros. Más tarde, lavados de su herejía por el asesinato de este posible soplón, los señores de Junac pueden concederse el lujo de volver a ser buenos católicos sin que nadie ose decir en adelante ninguna palabra contra ellos. En líneas generales, los denunciantes corren el riesgo del asesinato —y a veces lo sufren— que cometen contra ellos los supervivientes de las familias de sus víctimas: un soplón es arrojado desde lo alto de un puente, mientras que otro será amenazado con la misma suerte. [922]

Perpetrados por los poderes en persona, o por asesinos a sus órdenes, los crímenes que emanan de la élite no siempre están sometidos a una represión muy feroz. O ni siquiera a represión. Durante años los Clergue conocieron la impunidad gracias a sus poderosas relaciones carcasonenses. Los Planissoles, parientes próximos de la amable Béatrice, tampoco estaban inmaculados: culpables asimismo, como los Junac, de homicidio por estrangulamiento, no lo pasaron demasiado mal, a juzgar por el siguiente diálogo:

> Raymond de Planissoles cometió un pecado grandísimo —declara Raymond Bec, de Caussou, hablando con Aycard Boret, cómplice de los Panissoles— el día en que estranguló y mató a Pierre Plan, a quien luego enterró en el jardín de su padre, Pons de Planissoles.
>
> Raymond no hubiera debido agravar más ese pecado desflorando a Gaillarde, su propia sirvienta.
>
> —Cierto —responde Aycard Boret—. Raymond y yo asesinamos a ese hombre y lo enterramos en un lugar que no estaba consagrado. Pero ni Raymond ni yo teníamos miedo al pecado. En efecto, se lo confesamos todo al procurador del conde de Foix, Guillaume Courtete, con el que nos arreglamos (III, 347).

¿Arreglo mediante dinero y soborno? Es bastante probable. Guillaume Courtete era venal, según sabemos por otra declaración (III, 381).

Asegurada con una impunidad relativa, la delincuencia criminal que practicaban ciertos miembros de la élite se vio agravada con la coyuntura inquisitorial y represiva. Los poderosos mataban o mandaban matar cuando tenían fuerza social, a fin de evitar para ellos mismos la denuncia, el encarcelamiento o la muerte. Matar o ser eliminado.

Independiente de este estado de cosas, hay que anotar también otra fuente de delitos violentos, o sanguinarios: los pastores tenían bastante tendencia a la pelearse entre sí o contra los ribereños de sus trashumancias, llegando (excepcionalmente) a un desenlace mortal. Con todo, no puede hablarse de un antagonismo fundamental entre sedentarios y pastores nómadas.

Al término de esta relación de las diversas causas de asesinato, o de casi asesinato, conviene ser moderado: Montaillou no es Chicago; los miembros de las clases populares del Sabarthès no se entregan de forma sistemática a los actos violentos ni al derramamiento de sangre. Los propios crímenes de la élite se explican en parte por la idiosincrasia violenta que favorece la cultura de los poderosos de la época. Pero estos crímenes se ven agravados y crecen en número debido a circunstancias excepcionales que derivan del terror inquisitorial. En cualquier caso, la idea del asesinato choca, como veremos, con resistencias muy coriáceas, apoyadas en los tabúes de esa época. No se mata todos los días. Matar a un hombre sigue siendo un asunto muy grave, sobre todo para la gente de baja condición, a la que no protegen las hermosas y costosas relaciones de las familias nobles o ricas. Por lo general, matar a una persona es (en el caso de un crimen clandestino) privar al cadáver de una sepultura en lugar sagrado, también es —con toda seguridad esta vez— negarle la posibilidad de recibir los últimos sacramentos antes de la muerte. Por tanto, desde esta doble perspectiva es condenar al alma del difunto a errar, o incluso al infierno. Es impedirle encontrar el descanso, si no la felicidad, que le conviene en el más allá.[923] Puede que su-

ponga comprometer la última resurrección del cadáver. Por eso, cuando el muerto se halla en esta situación tan embarazosa, hace saber *urbi et orbi* que no está contento. ¡Y con qué fogosidad! «Cuando Valentin Barra fue asesinado —cuentan las mujeres y el molinero de Ax-les-Thermes—, organizó tal alboroto nocturno en el cementerio de Ax que los curas del lugar no se atrevían a acostarse en la iglesia que linda con el cementerio, ni a salir de ella» (I, 151, 156).

Antes de matar a un hombre, uno se lo piensa dos veces. De las amenazas a los actos hay un foso que no se salta fácilmente. Sin duda, las estructuras familiares basadas en la *domus* alientan en ocasiones una especie de *vendetta*, en muchos casos más simbólica que sangrienta.[924] Pero no estamos en la Córcega de los años 1680-1720, donde los arcabuces se disparan como fuegos artificiales, y donde cada año perecerá por muerte violenta un habitante de la isla de cada cien, o casi (de hecho el porcentaje es de 0,75 por ciento).[925] En Montaillou, la tasa de homicidios es infinitamente menos elevada: en esta aldea de 250 habitantes, durante una generación, solo se registró un asesinato («tasa» de homicidio anual: 0,0013 por ciento). Esta «tasa» (¡calculada sobre una base «estadística» muy insuficiente!) quizá es algo superior a la de los periodos más prudentes de los siglos XIX y XX. Sin embargo, es entre veinte y treinta veces inferior a la que imperará en los barrios más peligrosos de Harlem, en Manhattan, a principios de los años setenta del siglo XX.[926]

En líneas generales, los hombres de las clases populares emplean de buena gana la amenaza de muerte, si bien se muestran más reticentes cuando se trata de pasar a su ejecución.[927] Su violencia es simbólica, más que factual. Uno lleva consigo un cuchillo, incluso una espada, pero, por lo general, se contenta con blandir estas armas disuasivas o espantosas, sin por ello hundirlas en el cuerpo del adversario. Hay quien contrata asesinos a sueldo, pero estos suelen ser seres despreciables que se embolsan el

dinero sin cometer el crimen. Puede que en el fondo sea porque ellos tampoco quieren llegar hasta el punto de hacer correr la sangre. Frente a la Inquisición, la resistencia popular, salvo casos muy aislados, se manifiesta pasiva, no violenta, inexistente incluso. Claro que en esta región ya hay un crimen *colectivo* en marcha: lo cometen noche y día las autoridades represivas que emanan de las diócesis, en nombre de las perniciosas leyes de la Inquisición dominica, y ataca a las personas, a los bienes, a las ideas. Pero la delincuencia de individuos contra la propiedad resulta modesta: la mayoría de las veces, los mismos bailes de las aldeas se encargan de regularla. En cuanto a la criminalidad contra las personas, crece por el laxismo de las élites, más prestas a ahogar o a estrangular al inferior de lo que lo son hoy en día. Pero, con todo esta evoluciona dentro de límites tolerables.

Habré dicho suficiente sobre estos problemas de ética cuando haya recordado la relativa pero modesta permisividad sexual que existe en la aldea. Esta puede degenerar en auténtica delincuencia —aunque no sea el pan de cada día— cuando se incurre en violación (dos casos en Montaillou) o más moderadamente en la simple amenaza de violación. También hemos visto el escaso prestigio con que cuenta el trabajo y la asiduidad laboral en la escala de valores de nuestros habitantes. Considerada desde este ángulo, la moral *de facto* que impera en el archipiélago de las *domus* está lejos de confundirse con las que secretarán mucho más tarde —en la Edad Moderna— las Reformas protestante y católica, puritana y jansenista: ambas serán intolerantes con el sexo y se esforzarán en poner a trabajar al hombre. Desde este doble punto de vista —el del horror al sexo y el del horror a la pereza—, nuestros montalioneses, tanto si se siente católicos, catarizantes como «entre dos aguas», todavía se hallan, a Dios gracias, muy lejos de la realidad.[928]

25
POBREZA, LIMOSNA, TRABAJO

La ética de Montaillou desemboca en una política, o, cuando menos, en una sociología agresiva, si no combativa. Tanto si son cristianos como catarizantes, los aldeanos y sus hermanos del Sabarthès están henchidos de una evangélica repulsión por la «riqueza», repulsión que concuerda sutilmente con sus miras concretas, y «domiciliarias» en lo referente al reparto de los bienes de este mundo. En este sentido también concuerda con la marcha de la sociedad, donde el desarrollo demográfico, el escaso volumen del producto bruto y su débil crecimiento, y el reparto desigual de los bienes crean un permanente margen de pauperismo. Si la pobreza representa en esta época un tema recurrente y de larga duración, es porque se sabe que es incurable (la acción socialista se rebelará o tratará de rebelarse contra este fatalismo en nuestro siglo, pero lo hará a la vista de perspectivas económicas que difieren completamente de las de antaño).

En primer lugar, las condenas locales contra la riqueza pomposa y contra el poder que la acompaña o que la sostiene parecen bastante generales. El cura Clergue, como buen cátaro, lanza pullas contra el matrimonio (en una conversación con su amiga) porque, según dice, las ceremonias conyugales en la Iglesia no son «más que pompa secular» (I, 225). En cuanto al poder temporal (igual que la mujer, la tierra y el dinero), también es un don satánico. Y como tal, deplorable, al menos desde la óptica albigense de la pequeña región: «Os daré esposas que amaréis mucho —les dice el diablo a los espíritus angélicos a los que quiere seducir (según una versión del mito albigense de la caída, relatada por el pastor Jean Maury [II, 490])—. Con un pájaro,

cogeréis otro. Con una fiera, otra fiera. Haré reyes a algunos de vosotros; o condes, o emperadores, o señores de los demás hombres [...]».

Los simples católicos, igual que los cátaros, consideran que la riqueza y los placeres que esta procura son una fuente inevitable de pecado. «Veamos, maese Arnaud Teisseire —declara un carcelero de Pamiers al médico Teisseire (de Lordat), que custodia en su celda, y que se ha negado a confesarlo por su vida pecadora —, ¡habéis nadado en la opulencia! ¡Y habéis vivido de forma espléndida! ¡Y habéis tenido tantísimas recreaciones temporales! ¿Cómo podríais estar libre de pecado?» (II, 219).

Riqueza, en la alta región de Foix, es posesión de bienes temporales; pero también, como hemos visto, poder, influencia, ciencia, red clientelar y de amistades. A este respecto, los pobres o, dicho en otros términos, los que están desprovistos de una o de otra de estas características, serían muy numerosos; podría pensarse incluso que sus efectivos en la acepción laxista del término «pobre» llegan a englobar una gran parte de la población campesina. Una interpretación de este tipo podría tener su base en la arenga de Jacques Fournier contra Bernard Clergue encarcelado. Este, cuya espléndida fortuna era del dominio público, le pide al prelado que tenga a bien comunicarle los nombres de los soplones que lo han puesto en el atolladero; pero Fournier rechaza secamente y de plano esta petición. Y expone sus motivos: «¿Daros los nombres de vuestros denunciantes? —le dice a Bernard—. Vamos. Sería demasiado peligroso para esos hombres pobres y débiles que han declarado contra vos. Pensad, Bernard, en vuestro poder, en vuestra ciencia, en las graves amenazas que ya habéis proferido contra algunos a vuestra multitud de amigos» (II, 302).

Sin embargo, en la aldea, la palabra «pobre» implica, no en general sino en el sentido de «indigente», una acepción más restringida en la mentalidad local. El *pauper* para los montalioneses es el

mendigo, migratorio o no.[929] O bien el rústico de muy baja escala, cuya fortuna personal, inferior al valor de una simple casa (inferior por tanto a cuarenta libras tornesas), no comporta ni tierra, ni yunta, ni rebaño digno de tal nombre, ni *ostal* en el sentido completo del término, ni tampoco, en su lugar, cualificación artesanal.[930] También puede ser el cabeza de familia que ha perdido su casa, destruida o confiscada de hecho por los inquisidores.[931] En la categoría de los campesinos pobres encontramos, tendenciosamente, el colectivo de candidatos a los puestos de pastor o de bracero, los domésticos-labradores, las sirvientas, los hijos menores de casa rústica, los bastardos y, más generalmente, los asalariados de las aldeas. Por tanto, la pobreza delimita, hacia abajo, las zonas inferiores de la sociedad rural. Numéricamente, estas pueden afectar por lo menos al 20-25 por ciento de la población del lugar.[932] Sin embargo, hay que distinguir, como ha hecho Charles de la Roncière a propósito de la región florentina, [933] entre el «pobre para sí mismo» y el «pobre para los demás», tal como es visto y socorrido ocasionalmente por el rico, por el acomodado o por el menos pobre. Entre las capas bajas de los campesinos del Sabarthès, muchas personas se tienen por pobres. [934] Pero las limosnas son selectivas y definen preferentemente como *pobre de estado*, digno de ayuda, al mendigo, al nómada, o al campesino reducido a la miseria y a la mendicidad por la destrucción inquisitorial de su casa. Si uno es pobre pero tiene un empleo de trabajador o de agricultor, no es pobre *lismosnable* (III, 356).

Del terreno de las definiciones prácticas, volvamos al de los valores: la pobreza *en sí* no es un *ideal* entre nuestros montañeses. Ni mucho menos. Pero en cambio el estado de ánimo «antiriqueza» está muy extendido. Sencillamente, tiende a apartarse de las generalidades, volviéndose contra cierta categoría de ricos (o de presuntos ricos) que constituyen el blanco privilegiado: la Iglesia. Cuando la riqueza es laica, suscita pocas protestas. Si es cleri-

cal, concita las iras populares. Iras justificadas, por otra parte, en lo concerniente al papado, riquísimo, efectivamente.[935] «El Papa chupa el sudor y la sangre de los pobres —dice en esencia Bélibaste ante los Maury de Montaillou—.[936] Y de la misma manera actúan los obispos y los sacerdotes, que son ricos, venerados y viven bien [...] Mientras que san Pedro abandonó a su mujer, sus hijos, sus campos, sus viñas y sus posesiones para seguir a Cristo [...]». La alusión a los depredadores clericales de las riquezas, extorsionadas a los pobres corre pareja con el elogio de la vida apostólica, al estilo de San Pedro. Bélibaste completa su diatriba con las referencias usuales a la depravación del clero en lo relativo al sexo: «Los obispos, los sacerdotes, los Hermanos menores o predicadores entran en las casas de las mujeres ricas, jóvenes y hermosas; les cogen el dinero y, si ellas consienten, se acuestan carnalmente con ellas, mientras fingen humildad» (II, 26). En la perorata de los *hombres-buenos* estas pullas nunca van separadas, de una comparación que siempre termina con ventaja para los cátaros y en detrimento de los católicos, al oponer (III, 123) «la Iglesia que despelleja [romana] a la que perdona [albigense]». Contra la pompa del siglo, Bélibaste preconiza una organización mínima, una Iglesia sin muros, y no militante: «El corazón del hombre es la iglesia de Dios, la iglesia material no vale nada», añade para resumir su pensamiento (II, 53).

Estas ideas encuentran un eco múltiple entre las gentes de Montaillou y entre sus amigos o corresponsales de la trashumancia: «¿Los Hermanos menores o predicadores? —se burla Pierre Maury—. ¡No! Dicen que son pequeños, «menores», y son grandes. En lugar de salvar las almas de los muertos y enviarlas al cielo, se atiborran en los banquetes [II, 29, 30] después de los entierros. Y además tienen mucha sedería. ¿Y creéis que han construido sus grandes casas con el trabajo de sus manos? ¡Ah, esos Hermanos son malditos lobos! Quieren devorarnos a todos, muertos o vivos». Al hilo del discurso del pastor del Ariège, uno cree es-

tar oyendo el Evangelio según san Mateo, parafraseado casi literalmente.[937] Este evangelio de los pobres había llegado hasta los humildes y hasta los analfabetos gracias a las palabras de los *hombres-buenos*, y gracias a los predicadores de la fe romana, que en tal circunstancia eran víctimas del *boomerang* de su propaganda evangélica.

Están resentidos contra la Iglesia. Todo es falsa apariencia. Tiene menos corazón que buche. Contra la vocación de renunciación que el Evangelio le asigna, chupa el dinero de los laicos: primero, mediante las indulgencias, por las que trabajan numerosos limosneros arraigados en el folclore local.[938] ¿Trabajan a porcentaje? «Un día —cuenta Pierre Maury—,[939] le di doce dineros de Barcelona a un limosnero del hospital de Roncesvalles. Al verlo, Guillaume Bélibaste me dijo: "Pierre, habéis perdido vuestros dineros. Mejor hubierais hecho utilizándolos para compraros peces [...]. ¡Las indulgencias del Papa cuestan caras y no valen gran cosa!"».

La acción contra las indulgencias conocerá mucho más tarde gran fortuna luterana; pero aquí ya goza de una popularidad masiva, hasta en las conversaciones de los tejedores rurales con sus clientes de las aldeas. «Hace dos años, por la fiesta de Pentecostés —cuenta en 1321 Guillaume de Corneillan, de Lordat—, estaba yo urdiendo una tela de lino (¿o era de cáñamo?) para Guillemette Vila, la mujer de Arnaud Cogul, de Lordat». Estamos en pleno ambiente de «disidencia»: Arnaud Cogul, ganadero y esquilador de corderos, tiene amabilidades para con cierto catarismo; ha pensado incluso (I, 378) que las criaturas nocivas no son obra de la Providencia.

Llegó entonces un limosnero; según me dijo, estaba en buena disposición para entregarnos muchas indulgencias. Luego, cuando nos hubo dejado, Guillemette me dijo:

—¿Creéis que un hombre puede dar indulgencia o absolver a alguien de sus pecados? ¡No! Ningún hombre puede hacerlo. ¡Solo Dios!

—Sin embargo —aventuré yo—, el Papa, los prelados, los sacerdotes…
—No —cortó Guillemette—. Nadie. ¡Solo Dios! (II, 121-122).

Guillemette Vila era reincidente. En plena iglesia de Lordat había lanzado pullas al cura que desde su púlpito trataba de colocar a buen precio una serie de indulgencias (II, 122). Tampoco Bélibaste tiene suficientes palabras para atacar, ante los pastores venidos de Montaillou, a los bulderos que practican la venta militante puerta por puerta, y que revenden con beneficio, a razón de un óbolo por mil perdones, el género que han adquirido a Su Santidad el mayorista de Roma: el Papa, a cambio de diez a veinte libras tornesas (el precio de media casa), concede de golpe decenas de millares de días de indulgencia.[940]

Paralelamente a la reacción contra las indulgencias, vendidas por dinero, reina la rebelión contra las colectas abusivas y contra las peticiones de ofrendas, efectuadas por los curas párrocos en las parroquias con ocasión de las fiestas mayores: «Bernard, vicario de Ornolac, se queja de que el pueblo de esta aldea ha hecho ofrendas menos elevadas que de costumbre por la fiesta de Pascua. Guillaume Austatz (en el curso de una conversación con otros aldeanos del lugar, en la casa de una vecina de Ornolac) declaró a este respecto: "Los curas no pueden exigir de nosotros más que el principio de la ofrenda. Basta con darles una moneda, y uno queda libre"».[941]

Las mismas resistencias se producen cuando el obispo y el cura ordenan a los aldeanos confeccionar un cirio pascual de cera de tres libras de peso. «Lo haremos de un cuarto de libra solamente, con la candela a guisa de cera», responden algunos campesinos, más osados que otros (II, 312, 314). En cuanto a los diezmos, son combatidos debido a las *resistencias* psicológicas del pueblo, con las que chocan las reivindicaciones materiales del clero confesor, ávido como un psicoanalista de bajos honorarios.

> El año pasado —cuenta Jean Jaufre, de Tignac— nos encontrábamos en el primer piso de una casa, bebíamos, comíamos almendras y charlábamos a propósito del proceso de los diezmos, que enfrenta a los eclesiásticos del arciprestazgo del Sabarthès con los laicos de esa misma región […]
>
> —¡Ojalá no consigan los clérigos de nosotros lo que piden! —dijo Arnaud Laufre, de Tignac, en el curso de nuestra conversación—. ¡Ay, si todos los clérigos del mundo pudieran ser colgados por el cuello! (II, 109).

De la negativa a los diezmos a las contramedidas de represión espiritual no hay más que un paso, que los sacerdotes dieron demasiado deprisa. En la región sabarthesiana, la Iglesia adquirió el detestable hábito de excomulgar a la gente por deudas. ¿Deudas con los laicos? A veces. Quizá. Pero, sobre todo, deuda con el clero, motivada entre otras cosas por negarse a pagar los diezmos, las primicias y los carnerajes. Ante una falta de este tipo, a los eclesiásticos no les preocupa demasiado excomulgar a los culpables por la fuerza, a tambor batiente y con volteo de campanas. Desde ese momento, el pueblo de Dios tiene que quedarse a las puertas del santuario por causa del endeudamiento diezmero. Al pueblo no le queda más que rezongar en pleno campo, o en la era donde se trillan las gavillas de los diezmos. Algunos espíritus audaces, y a veces incluso curas venidos de la diócesis de Palhars, donde se permiten todas las excentricidades, vienen a soplarles al oído a los protestarios de la aldea: «Buen hombre, la excomunión no agujerea la piel» (I, 318). Este descontento contra la excomunión por deudas debe compararse de cerca con la espasmódica animosidad que engendra la *usura* en la región. En un mundo de *domus* desiguales pero coexistentes, el espíritu de acumulación capitalista es relativamente insólito, mal visto, mal tolerado. La usura desencadena pasiones antisemitas en las ciudades de la región baja, mientras que en el Sabarthès, en cambio, tal práctica ni está muy extendida ni es muy combatida. Guillaume Austatz la practicaba discretamente en su aldea de origen, pero evita entregarse a ella en Ornolac, donde es baile (I, 192). En el mismo Montaillou, existe usura en pequeñas dosis, aunque no queda re-

gistrada en nuestros documentos. El diezmo, la deuda por diezmo y la excomunión por deuda de diezmo son los focos principales de la frustración antirriqueza en el alto Ariège.

La lucha campesina contra los diezmos eclesiásticos caracterizará durante un tiempo bastante dilatado el anticlericalismo de las regiones de *oc*, desde el siglo XIV de Montaillou hasta el siglo XVIII de las sacudidas prerrevolucionarias, pasando por el siglo XVI de la Reforma.[942] En cuanto a los combates contra las indulgencias, es lógico que reagrupen, fraternalmente unidos sin saberlo, a nuestros habitantes del Sabarthès… y a los protestantes de toda clase que surgirán dos siglos cumplidos después. Desde este punto de vista, Lutero es un Bélibaste que triunfa. Y que sabe llevar la acción hasta la victoria contra el sistema de indulgencias. Entre otras razones, Lutero saldrá victorioso gracias a Gutenberg. El reformador no solo jugará con su formidable personalidad: también dispondrá de los *mass media*, inmensamente incrementados gracias a la imprenta. Bélibaste, en cambio, había de contentarse con el esplendor de la acción limitada de su palabra.

Se me permitirá una breve digresión en este punto: el tema popular[943] de la contestación de las indulgencias no es el único que acerca, a largo plazo, a los vencidos cátaros de 1320 con los vencedores reformados de 1520-1580, luteranos de Alemania o hugonotes del Languedoc. En la predicación bélibastiana transmitida por los pastores de Montaillou aparece también el tema paulino de la justificación por la fe,[944] al que Lutero dará una consistencia tan prodigiosa: «En la noche de Navidad, después que la hubimos celebrado con Bélibaste —cuenta Pierre Maury—, el *hombre santo* predicó: "El bautismo hecho en el agua no sirve para nada —afirmó— porque el agua no tiene la virtud de salvar el alma. Es solo la fe lo que salva el alma» (III, 202).

Desde una perspectiva bastante cercana, hacia 1300-1320, unos simples campesinos del Sabarthès no dudan, mientras escar-

dan el mijo, en restarle valor a las *obras* o a las *buenas obras*,[945] que se convertirán también en uno de los blancos favoritos de los hugonotes. Hostilidad frente a las indulgencias, a los diezmos, a las «buenas obras», justificación por la fe: ciertos temas fundamentales de la lejana Reforma del futuro corren desde hace tiempo por esta montaña occitana, que se muestra tan receptiva a los *perfectos* de ayer como a los pastores y ministros de mañana. No se trata, sin embargo, de proclamar una filiación absurda y directa de los cátaros con los hugonotes, ni de predicar, de modo sistemático, la «adopción de antepasados en la historia». Pero se puede afirmar legítimamente la existencia de un terreno duradero y fértil de sensibilidad popular, sobre el que germinan en diversas épocas las variantes sucesivas de herejía, que presentarán diferencias y semejanzas entre sí.

Volvamos a nuestro problema central, que por ahora concierne a la pobreza: la hostilidad de los campesinos del Sabarthès ante los diezmos, las indulgencias, y ante cualquier otra maniobra eclesial para sacar dinero, se explica por las frustraciones de la población rural respecto a aquellos que en la sociedad que los envuelve ostentan riqueza y poder. Pero esta hostilidad también se alimenta, de forma directa, e incluso en el caso del cultivador menos sofisticado, de las advertencias del Evangelio. Si creemos sus palabras, el rico está excluido del Paraíso: «Un camello no podría pasar por el ojo de una aguja; ni un rico ser salvado —le dice el regidor Raymond Roussel a la castellana de Montaillou—.[946] Por lo tanto, no hay salvación para los ricos; ni para los reyes, ni para los príncipes, ni para los prelados, ni para los religiosos». Este texto de Roussel es interesante: fechado en 1294, es anterior a la propaganda local de los Authié. Demuestra, por tanto, la preexistencia de una sensibilidad democrático-evangélica en la población aldeana de Montaillou y de Prades, que incita a quienes la poseen a interrogarse sobre los problemas de la pobreza o, más exactamente, sobre los de la riqueza, concebida co-

mo antinómica de la salvación. Esta sensibilidad será duradera… Continuará alimentando en Montaillou las conversaciones de los galanes con sus beldades: «Si se tienen riquezas, es imposible salvarse —declara el zapatero Vital a su Vuissane (I, 475)—. Solo pueden conseguir la salvación los pobres de la fe y de la secta de los buenos cristianos».

Para Guillaume Austatz, baile de Ornolac, esta valoración salvacionista de la pobreza conduce al esquema de la inversión social en el más allá: «Los que tienen bienes en la vida presente no podrán tener más que males en el otro mundo —dice el baile a una mujer de Ornolac, en el curso de unas conversaciones mantenidas en el patio de una casa (I, 197, 207-208)—. Y, a la inversa, los que tienen males en la vida presente no tendrán más que bienes en la futura».

Existencialmente, los ricos suelen ser considerados cobardes, prefieren la conservación de sus bienes en este mundo a la búsqueda de la salvación en el más allá. «Maese Salacrou, de Bouan, amaba mucho a los heréticos —cuenta Sybille Pierre, mujer del ganadero de Arques—. Pero bramaba, clamaba, vociferaba cada vez que había heréticos en su casa. En efecto, era rico. Y temía perder sus riquezas» (II, 425).

Por tanto, el dinero corrompe. El hombre que nace pobre, o que se empobrece, irá al Paraíso, a condición de que en esos dos casos asuma plena y voluntariamente su pobreza. El rico, no. En vida, tenía algo que perder. Indigno, será consagrado a un triste destino tras la muerte. Tal es la versión extremista (sobre la renuncia a los bienes voluntariamente asumida) que circula por el Montaillou heterodoxo. También circula por casi todas partes en la región aledaña. Socialmente hablando, no hay con qué desencadenar la lucha de clases sobre la tierra: de hecho, ese tipo de lucha entre laicos apenas está candente en el Sabarthès.

Solo que… hay un pero. El caso de los sacerdotes, ricos o ávidos, es especial. Como todos los ricos —clérigos o no—, estos curas de buena fortuna no tienen derecho (si suscribimos las teorías del salvacionismo en la pobreza) a la salvación de su alma tras la muerte. ¡Muy bien! Pero todavía hay más: suscitan contra ellos una hostilidad suplementaria, activa en ese momento, que afecta a la contestación en la práctica, a la contestación anticlerical, antidiezmera. Y esto es así (además de por motivos evidentes materiales) por una razón precisa: no contentos con ser excluidos *post mortem* de la morada celestial, estos malos eclesiásticos, a causa de las riquezas que han robado o engullido, *también* consiguen privar a sus feligreses de las beatitudes del Paraíso. En efecto, dorados por fuera e indignos como son, resultan incapaces de absolver a sus fieles de los pecados: «Los curas roban todos los bienes de los hombres —sostiene Sybille Pierre, que repite las palabras de los Authié, pronunciadas en una casa de Ax-les-Thermes—:[947] Tan pronto como han bautizado a los niños, empiezan a robar; se llevan los candiles y las velas. Para decir las misas, para hacer cualquier cosa, quieren dinero; no viven como deberían; por eso es por lo que han perdido el poder de absolver los pecados, los de ellos y los de los demás.[948]

Así pues, la versión evangélica y salvacionista, relativa a la eminente dignidad de los adeptos de la pobreza voluntaria, canaliza contra el clero la frustración de las clases bajas, que ataca el escándalo de la riqueza. Esta versión constituye paradójicamente un pararrayos anticontestación para uso de los laicos ricos. Habrá que esperar a la secularización del tema de la pobreza (que se producirá, por ejemplo, durante los siglos XVII y XVIII, en la época de la difusión de la anécdota del *hombre-bueno* Miseria a través de los libros azules): entonces, el gruñido contra la riqueza, tan viejo como el mundo —y en cualquier caso tanto como el Evangelio—, se convertirá *plenamente* en una incitación a la lucha de clases contra los ricos de cualquier pelaje, sean clérigos o no.

La pobreza que Montaillou glorifica no es la de todos los andrajosos sin discriminación. ¡Muy al contrario! El propio Pierre Maury puede despreciar tranquilamente su propia acumulación de riqueza a la luz del día, pero a la vez considera que, desde un punto de vista material, «la pobreza es una enfermedad» (II, 30). Enfermedad benigna, cierto: puede curarse, piensa el buen pastor, con un poco de maña aquí abajo. Raymonde Belot, Arnaud Sicre o Arnaud de Bédeillac no sienten estima por las estrecheces de que son víctimas ellos mismos o, en su entorno, este en el campesinado, aquel en la pequeña burguesía, el de más allá en la nobleza. Se declaran *confundidos* e *irritados* por el condescendiente desdén con que tratan a la familia de uno, al marido de la otra y a la persona del tercero, despreciados por pobres. Más aún que la pobreza, la pauperización expresa en términos económicos la decadencia y la movilidad social descendente: se considera una tara. Más vale ser pobre de antiguo, *pauper*, que empobrecido reciente, *depauperatus* (III, 64; II, 21, 29; III, 57).

En realidad, la indigencia que suele respetarse y venerarse, por oposición a *riqueza, codicia, avaricia*, es la que procede no del pauperismo considerado en bloque, sino, sobre todo, de la pobreza voluntaria; y más en concreto, del estado de *pobre por la fe*, que causa la admiración de los montalioneses, comparable con la situación del peregrino que también se inspira, en un contexto de migración, en una indigencia gloriosamente aceptada o incluso decididamente deseada. Pobre de la fe o, dicho en otros términos, *hombre-bueno*. En Montaillou —explica Béatrice de Planissoles en una conversación con su segundo amante—[949] se decía comúnmente que había que hacer el bien a todos los peregrinos y pobres de la fe; y con esta frase, «pobres de la fe», se quería designar a los heréticos que en la aldea eran llamados buenos cristianos [los *hombres-buenos*].

Hacerse «pobre de la fe», es decir, *perfecto*, es desear ser pobre en Jesucristo; es imitar el ejemplo evangélico del Redentor; es

volverse personalmente un verdadero Cristo en libertad. «Cuando un hombre se hace *hombre-bueno*, es decir, herético, dice Bélibaste, debe despedir a su mujer, a sus hijos, sus propiedades y riquezas. De esta forma acepta el precepto de Cristo, que quiere que lo sigan» (II, 59). Inútil subrayar que en Montaillou, una vez más, el problema de la salvación está en el centro de las preocupaciones de los «pobres de la fe», ya sean estos *hombres-buenos* —profesionales, por así decirlo—, o enfermos o agonizantes: una vez en posesión del *consolamentum*, las personas de esta segunda categoría se desprenden realmente de todos los bienes de este mundo, alimento incluido. «Los ricos no pueden salvarse —afirma Arnaud Vital, zapatero de la aldea—; solo pueden salvarse los pobres de la fe y de la secta de los buenos cristianos» (I, 457).

A pesar de las divergencias entre católicos de la baja región y cátaros de la montaña, la insistencia en la pobreza voluntaria sigue siendo, desde el punto de vista espiritual, patrimonio común de los elementos más dinámicos de estos dos grupos, enemigos entre sí.[950] De ahí la importancia concedida a las limosnas; con frecuencia estas pueden cumplir solo una mera función de asistencia y dispensarse exclusivamente a simples pobres, que no son adeptos de la indigencia voluntaria. Cualquiera puede darlas a los hospicios y hospitales, que las redistribuirán expresamente a los andrajosos de paso.[951] En Montaillou, también en estos casos no están al margen de una finalidad espiritual cuyo propósito a veces llega a poner en entredicho el amor de Dios. «Aquella noche cenamos —cuenta Pierre Maury— en casa de Guillemette Maury, en compañía de los miembros de su familia [...] y de un pobre, al que Guillemette había dado hospitalidad por amor de Dios» (III, 189). De ahí las violentas críticas que suscita la institución del testamento, «ese pasaporte para el más allá,[952] caro a los nuevos adeptos de la civilización notarial tan aficionada a los papeles. El testador accede escrupulosamente a los legados con vistas a su propia salvación *post mortem*. Pero estas generosidades

tardías proceden más del miedo a la muerte que del verdadero amor a Dios: «Las mandas y limosnas que practican los hombres enfermos nada valen —dice Bernard Franca—, puesto que no son dictadas por el amor, sino por el temor. Solo son válidas [desde este punto de vista] las limosnas realizadas por hombres sanos» (I, 352). Sin embargo, no vayamos a magnificar hasta el exceso el desinterés de los hombres en pleno vigor cuando dan limosna por amor de Dios. En la práctica, estos regalos hechos a los pobres, con espíritu de caridad humana y divina, tienen por primer objetivo situar para más tarde en buen lugar el alma del donador. Ahí encontramos nuevamente las miras salvacionistas caras a los habitantes del Sabarthès, y a los de Montaillou, de Tignac, de Lordat:

> A finales de enero, cierto domingo —cuenta Guillaume Corneillan junior, de Lordat (II, 121)— pasaba la velada al amor de la lumbre en compañía de mi suegro Guillaume de Corneillan senior. Me explicó que el llamado Bor, de Tignac, le había dicho lo siguiente en Tignac:
>
> —Los sacerdotes nos meten cuentos cuando nos dicen que demos limosnas por la salvación de las almas. ¡Todo eso no es más que un «camelo»! Cuando el hombre muere, el alma muere también. Es como en los animales. El alma no es más que sangre. [A continuación viene un rosario de reflexiones blasfemas].

Dejemos esa continuación de palabras impías. Este diálogo al amor de la lumbre entre suegro y yerno establece claramente (*a contrario*) el valor salvacionista de la limosna dada a las iglesias o a los particulares.[953] Este valor es afirmado por los teóricos oficiales de la Iglesia, y por las necesidades punzantes del pauperismo, pero también por la propaganda real de los sacerdotes de la región, ampliamente recibida, aceptada y difundida entre la población. Desde el momento en que uno cree en la supervivencia del alma y en la existencia de un más allá (y esta creencia es cosa de la gran mayoría de nuestros campesinos) está afectado por el problema de la limosna: «A veces he dudado del valor de las indulgencias —declara Pierre Maury—, pero nunca he tenido la

menor duda acerca del valor de las limosnas» (III, 238). Y a la inversa, la campesina Guillemette Benet, de Ornolac, que no cree en absoluto en la inmoralidad del alma, se echa a reír cuando le dicen que dé limosnas por su salvación personal (I, 262).

Así las cosas, y puesto que en principio esa orientación espiritualmente salvífica está asignada a los dones temporales, es normal que entre las personas acomodadas y capaces de dar limosna, la generosidad más amplia sea esencialmente cosa de las almas escrupulosas, roídas por la duda parcial, inseguras en cuanto a su salvación. Las personas de este género tratan de doblegar aquí abajo, a fuerza de limosnas, la clemencia divina de allá arriba. «Señora —le dice una obrera agrícola a Aude Fauré mientras esta, entre convulsiones y revolcándose sobre las almohadas, le suplica a la Bienaventurada María que le devuelva su fe en Dios—, pero ¿qué pecado habéis cometido? ¡Si sostenéis con vuestras limosnas a todos los pobres de esta aldea!» (II, 98).

Dar, de acuerdo. Pero ¿a quién? Aude Fauré, la católica, colma de dones a todos los pobres de su localidad. Guillemette Maury, la cátara, menos rica, da de cenar al pobre que está de paso. Pero los montalioneses arraigados no han sufrido las deformaciones del exilio, se bañan en la ortodoxia albigense de la aldea: para ellos y para sus hermanos del Sabarthès, la mejor solución consiste en dar limosna accesoriamente a los más miserables del lugar —mendigos, migrantes o cabezas de familia arruinados por la Inquisición—, en dar limosna, principalmente por elección, «a esos pobres de la fe que son los *hombres-buenos*. Los *hombres-buenos*, gracias a la heretización que imparten, son capaces de enviar un alma directamente al Reino del Padre después de la muerte —sostiene Rixende Cortil, originaria de Ascou—; darles limosnas es obtener a cambio una gran recompensa, muy superior a la que se obtiene cuando se dan a los demás hombres» (III, 307). Con Anaud Vital de Montaillou asistimos a la misma cantilena: «Limosna para los hombres-buenos, sí. Para los católi-

cos, no» (I, 457). Y en labios de Alazaïs Guilhabert, montalionesa: «Los *hombres-buenos* —dice en esencia— salvaron el alma de mi hermano Guillaume, pastor, que luego murió; a cambio, me parecería normal, contra la opinión de mi madre, gratificarles con una limosna» (I, 124). De ahí el paradójico vuelco de situación que se registra en Montaillou: en la aldea de las cruces amarillas a veces son los verdaderos miserables, los *pobres de la vida*, los que se arrancan el pan de la boca para dárselo a los *pobres de la fe*, a los *hombres-buenos* que sin embargo se atiborran con los regalos de los fieles.

> Hace veintiún años —cuenta Béatrice de Planissoles— tomé la costumbre de ir a calentarme al amor de la lumbre de la casa y en compañía de Alazaïs «Maurine», de Montaillou, mujer de Raymond Maury [y madre de Pierre Maury)]. Alazaïs me decía:
>
> —Solo en la secta y en la creencia de los *hombres-buenos* puede uno salvarse. Cualesquiera que sean los pecados que haya cometido en vida. Desde el momento en que uno es «recibido» por ellos al final, se salvará. De gran valor es la limosna, cuando se hace el bien a los *hombres-buenos* (I, 235-236).

Para apuntalar sus palabras caritativas y salvadoras, Alazaïs le cuenta a Béatrice la siguiente anécdota relativa a su marido, Raymond Maury, quien, como ella, se hallaba en la indigencia más completa desde hacía algún tiempo: «Mirad, yo misma y mi marido, en la pobreza en que nos encontramos, damos limosna a los *hombres-buenos*. Nos abstenemos del alimento a fin de dárselo a ellos. Les enviamos harina, y de la mejor [...]».

Atónita, Béatrice le pregunta a Alazaïs: «¿Aceptan los *hombres-buenos* los víveres ofrecidos en tales condiciones?». «Por supuesto», responde la pobre. ¡Y entonces la castellana decide enviar una medida de harina a aquellos preciados *perfectos*! El hijo de Alazaïs, Pierre Maury, sabrá a qué atenerse. Al igual que su madre, no dudará en pasar privaciones y en vender un cordero para dar seis tornesas a los *hombres-buenos* que encuentra en su camino (II, 416).

Los *pobres de la fe*, colmados de regalos por los pobres del mundo real, terminaban volviéndose ricos, es evidente. E incluso (¿presuntamente?) ricos hasta el escándalo. Cuando el *perfecto* Guillaume Authié traía piezas de oro y de plata de su ronda pastoral, las metía en su cofre, y luego, de vez en cuando, solo por darse el gusto, metía la cabeza en el arca, acompañado de Gaillarde, su mujer, y allí pensaba en las estrellas mientras miraba las piezas que brillaban en la propicia penumbra.[954]

Así pues, la limosna montalionesa estaba encaminada a la salvación de las almas, a veces incluso hasta el absurdo. Pero no por ello perdía sus funciones terrestres. En muchas ocasiones contribuía a aliviar a los verdaderos pobres y, por otra parte, atraía la bendición divina sobre las casas de quienes se habían mostrado generosos y sobre los frutos de sus tierras: dar trigo a los pobres de la fe era asegurarse, en última instancia, la fertilidad de los campos cultivados (III, 307). Vaciar la casa de uno para aliviar la miseria de los demás era llenar el granero.

La alta estima en que se tiene el acto social de la limosna plantea de nuevo, por contraste, el problema de la ética o no ética del trabajo, al que ya he consagrado algunos párrafos. Los montalioneses no son grandes trabajadores, les gusta la siesta, el *farniente*, el despiojamiento al sol o al amor de la lumbre, según la estación.[955] Cuando pueden, tienden a reducir la jornada de trabajo a la mitad; o bien, confortados por alguna buena donación, abandonan en realidad… o en sueños, las tareas manuales para entregarse a la gestión agrícola, tal como la concibe el rico campesino de manos blancas que gobierna su hacienda con el bastón en la mano.[956] La realidad, sin embargo, obliga a los trabajadores manuales, es decir, a la mayoría de la masa de la población, a hacer supremos esfuerzos en el momento acuciante de las labores de temporada o durante las abrumadoras etapas de trashumancia…

De cualquier manera, el trabajo considerado en sí mismo no es fuente de consideración terrestre. Cultivar bien la tierra cuando se es campesino es simplemente dar muestra de que no se está loco (II, 126). De un cabeza de familia se espera que sea buen vecino y no que reviente atado a su arado. Aún estamos muy lejos de la ética «weberiana» o protestante futura, así como de la ética católica de tipo jansenizante o modernizado que también valorará tanto o más el trabajo intensivo.

Y, sin embargo, no cabe duda de que en Montaillou el trabajo está cargado de cierta positividad que presagia diversos desarrollos para el futuro. Tipológicamente, limosna y trabajo tienden a excluirse mutuamente. «No es meritorio darme limosna porque puedo trabajar», le dice Emersende Marty, de Montaillou, a Gauzia Clergue, que le regala un pan el día de Todos los Santos (III, 356). Asimismo, Alazaïs Fauré señala, a propósito de las limosnas dadas a los *hombres-buenos* (que esencialmente están motivadas por la preocupación de la salvación del alma del donante), una justificación secundaria: esta deriva del hecho de que los *perfectos* están parados porque han de vivir en la clandestinidad. «Quien hace el bien a los *hombres buenos* es autor de una limosna de gran valor —declara Alazaïs (I, 424)—. Porque no se atreven a trabajar so pena de ser capturados inmediatamente [por la Inquisición]».

Así, el contraste que existe entre la limosna y el trabajo manual no impide, ni mucho menos, que los habitantes de Montaillou, feroces defensores de la caridad crística, concedan también cierto valor al trabajo manual, que hace brotar el sudor de la frente. Este valor extrae sus justificaciones de la cultura rústica, pero también de los textos de las Sagradas Escrituras, conocidos a través de predicador interpuesto.[957] Montaillou se burla una vez más de las contradicciones, reales o aparentes que genera dicho contraste: por un lado es recomendable dar limosna a los *hombres-buenos* porque su estilo de vida de hombres acosados los

condena presuntamente al paro. ¡Pero, al mismo tiempo, el hecho de que ellos *trabajen*, a diferencia del clero, que no hace nada, se convierte en motivo de gloria y honor! Pierre Maury es muy preciso en este punto cuando conversa con Arnaud Sicre: «Creéis que los Hermanos predicadores han construido sus grandes casas de labor con sus propias manos —le dice el buen pastor al futuro soplón—; desde luego que no, mientras que nuestros señores [los *hombres-buenos*] viven de su trabajo» (II, 29, 30). Esta frase de Pierre Maury alude al hecho de que su amigo íntimo, el hombre más o menos bueno Bélibaste, trabaja con sus manos: se gana muy bien la vida con su oficio de fabricante de peines. Pero más allá del caso particular de un individuo, se suele establecer un vínculo entre trabajo y vida perfecta, o que pretende serlo. En Montaillou se quedan extasiados porque Guillaume Authié, por más clandestino que pueda ser, no duda en hacer de sastre, en reparar la túnica y en cortar los calzones del cura Clergue (I, 315). Por lo que se refiere a Bélibaste, se niega a quedarse de brazos cruzados durante los días festivos, enfrentándose así al paro católico: se encierra con doble vuelta de llave en su taller, para trabajar como todos los días mientras los creyentes del dogma romano hacen fiesta: «Nosotros trabajamos, nosotros nos esforzamos —dice ante la ganadera Sybille Pierre—,[958] no debido a la indigencia que sufrimos en ocasiones, sino a fin de salvar nuestras almas». Jean Maury —cuyas fluctuaciones ideológicas son a menudo caprichosas: tan pronto es católico en fase A, como herético en fase B—, en una de sus fases B, pensó por un momento en hacerse «receptor de almas» y *perfecto* a media jornada (II, 73). Ahora bien, durante ese periodo de su existencia se jacta de no comer más que lo que ha ganado con su trabajo: va repitiendo por todas partes: «El hijo de Dios ha dicho que el hombre debe vivir de su sudor». Así pues, como demuestra ese texto, el pastor Jean Maury, aunque mucho menos leído que Pierre Authié, se hará eco de la enseñanza escrituraria.

El mismo razonamiento puede mantenerse a propósito de los eclesiásticos: también ellos deberían entregarse, de conformidad con las enseñanzas del Antiguo y el Nuevo Testamento, a un trabajo fatigante y sudoríparo. Guillemette Argelliers, de Montaillou, oyó a dos *hombres-buenos* decirle en la casa de Raymond Maury, hasta que quedó íntimamente convencida,[959] «que los curas deberían vivir del trabajo de sus manos, según la ordenanza de Dios. Y no del trabajo del pueblo, como hacen en realidad. Los curas, que expulsan a la gente de la vía de la salvación, hacen todo eso para ir bien vestidos, bien calzados, para cabalgar caballos, para poder beber bien y comer bien». Los *hombres-buenos* le endilgaron a nuestra buena montalionesa todas estas alegaciones de tirón. ¡Y realmente la dejaron muy sorprendida! ¿Es acertado sostener que los curas deberían observar una pobreza *laboriosa*? ¿Que no pueden salvar almas, visto su modo de vida demasiado opulento? Guillemette Argelliers se asusta. ¡No aguanta más! A escape, les dice a los dos *perfectos* interlocutores: «Si yo estuviera segura de que vosotros sois capaces de salvar mi alma mejor de lo que lo harían los curas, os dejaría salvar mi alma».[960]

Obsérvese la sutil concordancia de la problemática de la pobreza tal como la describen los habitantes de Montaillou: dan limosnas a los *hombres-buenos* porque practican (o se considera que practican) la pobreza voluntaria, laboriosa eventualmente. Por otra parte, desean que los monjes, y los curas en general (pero no Pierre Clergue en particular…) se pongan a trabajar, que abandonen su modo de vida a base de riquezas provenientes de la explotación de los demás, y que asimismo se atengan voluntariamente a una pobreza duramente menesterosa. Raymond de Laburat, de Quié, querría una iglesia desnuda, sin muros, «y que los curas y los clérigos se pongan a labrar la tierra y a cavarla» (II, 315). En el Sabarthès, el tema anticlerical termina siempre por asomar la oreja.

La pobreza montalionesa, como ideal y representación colectiva, es bífida, incluso trífida. Está ligada a las antiguas y siempre duraderas frustraciones de una montaña realmente pobre.[961] Deriva —debido en muchos casos al eslabón algo torcido del albigeísmo— del cristianismo de los dos Testamentos: «Después de Job y el Evangelio, este ha hecho de la pobreza uno de sus valores fundamentales». Es, finalmente, coyuntural: se halla vinculada a los valores específicos de un siglo XIII estirado… prolongado hasta mucho después de 1320. «El siglo XIII es el siglo de la pobreza, de las órdenes mendicantes, de la *Domina Paupertas*, la *Señora Pobreza* de san Francisco de Asís».[962]

Desde un punto de vista celestial, el ideal de pobreza se encamina a la salvación del alma de quien da la limosna, y de quien la da, a ser posible, a gente que la merece por su indigencia voluntaria. Desde el punto de vista terrenal, la valoración de las pobrezas deseadas, y a veces no deseadas, permite aliviar sin más la miseria de algunos necesitados, mantener también a diversos *hombres-buenos* y plantear finalmente el ideal aún utópico de un clero que se ganase la vida con el sudor de su frente. Por eso merecería la generosidad de los fieles, a quienes garantizaba la salvación. El rizo estaba bien rizado.

En todo esto no hay nada *generalmente* revolucionario. El elogio de la pobreza resulta totalmente compatible con la buena marcha de las *domus*, con los dones que hacen las *domus* ricas[963] a las *domus* pobres, y con la legitimación, sin más, del trabajo sudoríparo, que no implica ninguna renuncia local a la siesta o al ocio soleado. En un punto, sin embargo, la alabanza que se otorga al pauperismo idealizado se revela contestataria: al proponer la imagen salvacionista de una Iglesia pobre, compromete las pretensiones de los clérigos diezmeros, que son acusados de inmiscuirse en el Sabarthès para esquilar la lana del lomo de sus ovejas montañesas. La contestación montalionesa o sabarthesiana suscribiría de buena gana la siguiente proclama: paz a los castillos,

guerra a las Iglesias. No ataca las riquezas laicas *asentadas y* los linajes nobles, con los que de este modo podrá coaligarse más fácilmente de vez en cuando. Se vuelve contra lo que le parece más exterior a su propia sociedad, o más inadecuado a las ideas salvacionistas: contra la Iglesia establecida, que cuesta cara y no salva el alma. A veces también se rebela contra la acumulación capitalista de fecha reciente, que hace resquebrajarse la red jerárquica de la *domus* y que se encarna en la práctica de la usura. Y también lo hace en especial medida contra las órdenes «mendicantes» acusadas, con razón o sin ella, de haberse enriquecido indebidamente, como lobos glotones. Hermanos predicadores y Hermanos menores son, en efecto, la avanzadilla de la dominación ciudadana;[964] vienen a simbolizar la opresión de las campiñas inocentes a manos de Pamiers, la Babilonia del condado de Foix. No es la riqueza en sí lo que se ataca *efectivamente*, es la mala manteca de los malos ricos, clérigos y monjes «mendicantes» que explotan a la aldea, sin que a cambio aporten las prestaciones celestiales ni los servicios de ayuda y de protección —¡a veces demasiado cercana!— a la que los tienen habituados las grandes *domus* laicas y los ricos linajes del lugar.

Así es la Señora Pobreza a principios del siglo XIV en una aldea que en su conjunto no es rica. Llevará una vida dura y conservará durante mucho tiempo, allí y en otras partes, su fascinación: muchos anticlericales, hasta época reciente, le reprocharán a la Iglesia no haber sido Iglesia a secas, sino la Iglesia pobre, que en un mundo de desposeídos, más afianzadas ha tenido las llaves del cielo cuanto más ha abandonado los bienes de la tierra. En un sentido más general, la conciencia real y normativa de la pobreza, tan presente desde el 1300 en la cultura campesina, siempre puede considerarse una introducción posible, aunque no siempre actualizada, a las luchas sociales, que en el ámbito regional tienen a la Iglesia como blanco preferente.[965]

26
FOLCLORE Y APARECIDOS

Los diversos datos sobre las concepciones del espacio y del tiempo, sobre la conciencia social, sobre la religión, sobre la ética, que fueron considerados en el curso de los capítulos anteriores, nos introducen por último en aquello que debe cerrar este estudio montalionés del pensamiento popular: aunque suene a tautología, nos referimos al folclore (en una sociedad muy integrada, el folclore incidirá tanto en la ciudad como en el campo, tanto en la nobleza como en los campesinos).[966] El método tradicional que utilizaron con éxito otros historiadores no sirve aquí: de creer en ese método, las indagaciones sobre el folclore *actual* del Ariège o del Aude deberían permitirnos, mediante un procedimiento de historia regresiva, «remontarnos» hasta los arquetipos medievales. Vana esperanza: a efectos prácticos, la marcha en «regresión» parece ilusoria en nuestros sectores. La historia ha pasado por allí, cambiante, removiendo hasta la raíz nuestro paisaje folclórico entre los siglos XIV y *XIX*. Por ejemplo, en 1970, los campesinos de la región de Sault, a dos pasos de Montaillou, rememoraron ante unos antropólogos de Toulouse[967] los secretos del *Petit Albert*: en efecto, unos cuantos ejemplares de este libro habían llegado a las regiones pirenaicas gracias a la venta ambulante de la «literatura azul» francófona, entre 1750 y 1850, y de ahí su contenido «pasó» a la tradición oral. ¡Esto nada tiene que ver, por supuesto, con lo que fue el folclore de Montaillou en el siglo XIV! En los *Contes populaires de l'Ariège*, recientemente publicados, apenas emergen algunas referencias alusivas que ya nos habían dado a conocer las indagaciones de 1320, tales como referencias a los piojos, a los padrinos, etc.[968] Estos cuen-

tos populares del actual condado de Foix podrían muy bien ser en su mayoría, y de hecho son, el sedimento de una ola más reciente de modernidad folclórica. Proveniente de otras zonas (¿septentrionales?), al parecer se asentó en la región ariegense entre 1500 y 1800. En un orden de ideas análogo, noto la ausencia casi total del tema mítico del oso, tanto en el Sabarthès como en toda el área de investigación de nuestros inquisidores hacia 1320. Ahora bien, a partir del siglo XVIII este simpático animal se convertirá en uno de los personajes centrales de la dramaturgia campesina a lo largo de los Pirineos.[969]

En cambio, el folclore de la muerte se manifestará más tenaz y fundamental, y hasta el siglo XIX conservará ciertos rasgos que ya conocemos allá por el 1300: los gatos negros, diabólicos, ya daban vueltas en torno a los lechos de muerte a comienzos del siglo XIV, y prosiguieron con ese macabro tejemaneje en pleno Languedoc, bastante después de la Revolución francesa.[970] La comida de los muertos, celebrada con ocasión de Todos los Santos, y consumida… por los vivos, también forma parte de una realidad multisecular en el alto Ariège entre los siglos XIV y XIX.[971] Más profundamente, el *ostal*, que fue uno de los elementos de base del conjunto societario en la época de Pierre Clergue y de Raymond Belot, conservará este papel de primerísimo plano hasta principios del siglo XX. Los folclores pasan, la *domus* permanece.[972]

Pese al consuelo que nos aportan estas supervivencias parciales en cuanto a la exploración folclórica, deberemos partir una vez más de nuestros antiguos textos. Las informaciones serán, para variar, abundantes en determinados casos y simplemente alusivas en otros. Tomemos, por ejemplo, los aspectos propiamente musicales del folclore. Contamos con algunos datos a este respecto: los pastores de 1300 tocaban la flauta;[973] las muchachas, al volver de la taberna, se arrancaban de buena gana con una coplilla; en los cánticos del cura, en la iglesia, el libro era de utilidad fun-

damental: «Los curas se hacen enterrar con ropa sagrada, con un libro en las manos, para, una vez llegados al cielo, poder cantar delante de Dios», le cuenta con ironía Bélibaste a Pierre Maury.[974] Más allá de estas comprobaciones dispersas, algunas de las cuales son evidentes, incluso triviales, no conocemos prácticamente nada sobre el «campo musical» de nuestros ariegenses.

Asimismo, ignoramos mucho del amplio sector de la chanza popular. Es, por supuesto, anticlerical de buen grado («todo lo que dicen los curas es broma, es "camelo"»): la explotación de este filón fácil y siempre rentable valió algunos éxitos de elocuencia a Pierre Authié (II, 422). Pero también puede convertirse en chanza pura, de carácter puramente social, ocasionalmente acompañada de apuestas entre «compañeros»: «Estando a orillas del Ariège, Guillaume Authié tenía una piedra en las manos; apostó un pastel de pescado con un compañero: "No lograrás lanzar esta piedra hasta la orilla", le dijo. Apuesta hecha. Guillaume lanza la piedra, e impide, por tanto, a su compañero hacer otro tanto, y con ello, gana su apuesta y su pastel» (II, 106). Al término de este relato los oyentes «se mueren de risa».

Los *proverbios* locales (algunos de los cuales han llegado hasta nosotros gracias a Jacques Fournier) consisten más de una vez en dichos de orden sexual o conyugal. Enuncian algunas afirmaciones básicas relativas a la eternidad del mundo, a su necesidad interna, a la prohibición del incesto, a la filosofía del matrimonio. Están vinculados fundamentalmente a la filosofía y a la etnia de la pequeña comarca.

El terreno de los cultos populares, en sus versiones ortodoxas o desviacionistas, ya fue explorado a propósito de las actitudes religiosas. Hemos visto que en última instancia los habitantes del Sabarthès (y por tanto de Montaillou) en muchos aspectos dan muestras de una cristianización bastante notable. Ello no impide la permanencia de lo maravilloso, que residirá, entre otros lugares, en las fuentes: tal manantial de agua pura hace milagros, co-

mo el de contener peces vivos que, sin embargo, están medio quemados debido a una antigua y aciaga fritura.[975] Los propios cultos cristianos siguen vinculados a prácticas de salud o de sociabilidad popular: el bautismo, como ya he dicho, vuelve hermosa la encarnadura de los niños, embellece su rostro y, más adelante, impedirá que se ahoguen o sean devorados por los lobos (II, 16). En determinadas iglesias se baila en medio de una concurrencia donde no faltan hombres borrachos.[976]

Más detalladas son las indicaciones relativas a la magia, a la brujería y, en especial, a los aparecidos.

La magia como tal no es central en las mentalidades o las prácticas del Sabarthès y de Montaillou; sin embargo, es importante como técnica que apunta a conseguir tal hecho, tal objeto, tal información. Esta magia afecta, por un lado, a las «medicinas» tradicionales del curandero y, sobre todo, de la curandera, que no son necesariamente ineficaces. Por otro lado, también incumbe a la brujería propiamente diabólica, algunas de cuyas líneas maestras aparecen en el Sabarthè, si bien apenas son visibles e incluso resultan, todo hay que decirlo, casi insignificantes.

Ya hemos subrayado en Prades d'Aillon la presencia de una curandera, *Na Ferreira*, cuyas técnicas y recetas ignoramos (I, 337). Por su lado, Béatrice de Planissoles se dirige, como hemos visto, a una judía bautizada que le hace conocer las virtudes de los cordones umbilicales de los hijos varones de sus hijas (para ganar los procesos) y las propiedades de la sangre menstrual de esas mismas hijas (para inspirar amor conyugal a un futuro yerno). La misma Béatrice recibe de un peregrino semillas de una planta llamada *ive*, de la que dicen que hace maravillas para curar la epilepsia de un nieto. Pero san Pablo en su iglesia será más eficaz que el grano de *ive* contra el mal que afecta al joven. La magia en cuestión es real, en efecto, pero no negra. De hecho es más bien blanca, incluso ultrablanca, desde el momento en que se abandona la *ive* proporcionada por un piadoso peregrino

para adoptar como remedio la intervención de un gran apóstol. Por lo demás, cuando Béatrice habla de las recetas mágicas que utiliza en ciertos casos (I, 249) insiste en que las tiene por remedios eficaces, pues confía en la fe de quienes se la han dado a conocer; en ningún momento las contempla como maleficios, a pesar del carácter ligeramente sobrenatural de su uso. Incluso podríamos considerar a la excastellana (en quien confluyen las artes de una judía y de un peregrino, entre otras) como una maga de andar por casa: se vale de pequeños secretos, mucho más piadosos que demoníacos, que recoge aquí y allá a fin de procurar la salud o la prosperidad de sus hijos y de sus nietos, y mantiene contacto con una adivinadora llamada Gaillarde Cuq, originaria de Varilhes (I, 247, 257).

La dríade de sangre azul no es la única que en Montaillou cree en los adivinos: toda la tribu montalionesa de los Maury, refugiada al sur de la cordillera pirenaica, se dirige a un adivino musulmán para obtener de él informaciones relativas a la salud de los animales y de los hombres, así como a los viajes que piensan emprender y a los matrimonios que planean concertar (II, 39). Moros y judíos (o, mejor, judías) proporcionan, como es de suponer, su contingente de adivinos o de magas menores, que algunas generaciones más tarde serán calificadas —algo apresuradamente— de brujas[977] por unos curas que no sabrán mantener la cabeza serena, tal como sí supo hacerlo Fournier en este asunto, ocupado como estaba por otros gatos que escaldar. Pero las personas procedentes de minorías religiosas, israelitas o musulmanas, a este y al otro lado de los Pirineos, no son las únicas que se lanzan a la acción mágica. En Ax-les-Thermes (I, 156, 157), un notario y un clérigo practican o hacen practicar *el arte de san Jorge*, que consiste en utilizar los talentos de una jovencita que lee en un espejo a fin de encontrar en su superficie la pista o la huella de los objetos robados. Una mujer de Ax y su yerno esperan recuperar de este modo dos cuartas de tejido de lana que han

perdido, o que les han robado, en las ferias de Foix. El hallazgo de cosas desaparecidas también puede realizarse sin la mediación de técnicas propias de este mundo. La Virgen de Montgauzy, por ejemplo, se encarga directamente de devolver a su legítimo propietario los bienes que unos ladrones —cuyo corazón ella ablandará— le han robado a una campesina de Ornolac. En pago, la campesina la colmará de fervientes plegarias marianas. La astrología de andar por casa que practican las mujeres o los curas se mezcla con «supersticiones» relativas a las raeduras de uñas y al pelo, a fin de preservar la fortuna del *ostal*. Estos saberes mágicos son diversos y con frecuencia, aunque no exclusivamente, femeninos.

Buscad a la mujer.[978] Buscad también al pastor. Cierta hierba puesta por un pastor malévolo en el cuajo impide que la leche se cuaje en queso. Una hierba análoga puesta sobre el estómago (?) de la mujer, cual si este fuera el cubo de la leche, impide que la semilla macho «cuaje» en el feto: una semilla mágicamente «esterilizada»… Una vez más, no hay nada diabólico en ello. Jacques Fournier, obsesionado por la caza del cátaro, no se entretiene con estas pamplinas de magia menor. ¡Qué diferencia con la *agujita* del siglo XVI, ese otro rito de esterilidad sexual que Juan Bodino y los demás demonólogos perseguirán incluso hasta la hoguera por considerarlo un maleficio criminal![979]

Ya tenemos a Satán en el banquillo. ¿Ausente o presente en Montaillou? ¿No hay más que un paso de la magia a la brujería? ¿Un paso que se da deprisa? Está por ver. Una cosa es creer en el diablo, y otra, imputarle —como harán con frecuencia la Iglesia y otros muchos en un periodo ulterior— la causalidad de los sortilegios que utiliza tal o cual buena mujer de la montaña llegado el caso.

Que el diablo está como en su casa en el Sabarthès, en las almas, en los cuerpos y en los bienes, es evidente. «Vete al diablo», «desaparece, diablo», «un día el diablo arramblará con todo»,

«*Sancta Maria*, estoy viendo al diablo»: esas son las expresiones más suaves que emplean las agricultoras o agricultores simpatizantes de la herejía cuando ven a un sacerdote católico. Y, a la inversa, son las mismas que utilizan los creyentes de la fe romana cuando ven a un *hombre-bueno*. Una mujer albigense o sospechosa de serlo, o tenida por tal por los suyos, se comporta de repente como buena católica… La gente de su entorno no tardará en descubrir la causa: está *endiablada, poseída por el diablo, indemoniata, dyablat*. Para los campesinos algo duchos en albigeísmo, nuestro mundo (en principio) es radicalmente malo y la vida no es más que una enfermedad mortal. En consecuencia, les cuesta muy poco ver por todas partes la mano del diablo y adivinar los demonios que rondan aquí y allá. «Entonces, los diablos son nuestros hermanos», concluye un campesino,[980] impresionado por unas palabras heterodoxas de Arnaud Teisseire que prefiguran la frase sartriana según la cual «el infierno son los otros».

El diablo está, pues, en todas partes… salvo donde la Iglesia lo pondrá un día, salvo allí donde ya está tratando de ponerlo, aquí y allá, muy poco aún, sin gran éxito por el momento, y sin mucha convicción. Acabamos de ver la importancia nada despreciable de las magias en el trajín de la vida cotidiana. Sin embargo, ni el *vulgum pecus* ni el clero las confunden —a pesar de algunas tentativas— con las brujerías diabólicas. Esa es la gran diferencia que existe entre ese primer siglo XIV pirenaico y el siglo XVI de la caza de brujas, cuando estas serán destinadas a servir de víctimas ardientes de las persecuciones que pondrán en práctica jueces pirenaicos paranoicos elevando la magia aldeana al rango de conjuración satánica. A principios del siglo XIV este orden de ideas aún no habrá de ver la luz: las hogueras están reservadas a los cátaros.

Desde luego, la idea de una utilización *práctica* de los buenos oficios del infierno no deja de existir en el Sabarthès. Aycard Boret, de Caussou, menciona *grosso modo*, a propósito de un enemigo al que hace encarcelar, la posibilidad de recurrir al diablo, y le

cierra la boca a su comadre (que protestaba), diciéndole:[981] «Calla, amiga mía, porque a veces el diablo tiene mayor poder que Dios, y es preciso que él me ayude con la ayuda de Dios o con la del diablo». Pero Aycard Boret es un criminal, cómplice de homicidio, se trata de un caso aislado.

De igual modo, las acusaciones de diabolismo contra el labrador Raymond de l'Aire, de Tignac, son insignificantes. Si hay que dar crédito a lo que dicen, con la ayuda del Maligno este hombre habría vuelto a poner en su sitio el yugo que se había soltado de las espaldas de su pareja de novillos, todavía inexpertos en las labores de yunta (II, 126, 373). ¿Técnica mágica para la educación del futuro buey de labranza? Desde luego. Pero ¿qué peso tiene esta fútil alegación frente a los reproches, muy reales, de materialismo obsceno que se lanzan, por lo demás con una precisión temible, contra Raymond de l'Aire? Y en cualquier caso, todo depende del punto de vista. Lo que es vagamente concebido como maleficio puede resultar diabólico cuando la víctima es uno mismo, o convertirse en técnica inocente cuando la receta se dirige contra alguien distinto. Béatrice de Planissoles se muestra rencorosa con el cura Barthélemy Amilhac porque él la ha *maleficiado*,[982] haciendo que se enamore locamente de él. Pero no ve ningún maleficio en hacer que su futuro yerno se enamore locamente de su hija: por eso hará que este señor se trague las primeras reglas de su prometida (I, 248-249).

En resumen, en ese momento el diablo ya es un gran personaje en el Sabarthès. Sin embargo, todavía no ha sido incorporado por los cuidados de los hombres de Iglesia a las actividades de la magia cotidiana y local: esta seguirá siendo, durante algún tiempo, relativamente inocente. En el clero del lugar y entre algunos heréticos existe, por supuesto, cierta tendencia a desacreditar la magia acusándola de estar situada bajo el negro sol de Satán.[983] Pero todavía no son predominantes…[984] En el Sabarthès, hacia 1294-1324, nuestros inquisidores se mantienen al acecho de la

desviación; sin embargo, (aún) no están obsesionados por la caza de brujas. El obispo y su tribunal tienen trabajo de sobra con el albigeísmo. No pierden su tiempo en diabolizar la mezquina magia montañesa, ni en reprimirla como brujería. Tienen cargos mucho más graves contra Montaillou.

En resumen, debido al hecho de que la brujería aún carece de importancia, la magia corriente, de andar por casa, tal como se emplea en la comarca, es mucho más benéfica que maléfica, más curativa que mórbida. En el alto Ariège veo adivinadoras, curanderas, amantes investidos con el poder sobrenatural de desencadenar rayos… Pero no veo (o apenas veo) brujas dedicadas a hacer el mal en clave satánica.

Diversas circunstancias culturales concurren en esta relativa rareza del diabolismo. Es cierto, los diablos están por todas partes en el alto condado de Foix. Circulan alrededor de sus moradores, sin andarse con remilgos. Pero no es fácil entrar en contacto *directo* con ellos. Ni siquiera el *mensajero de las almas*, personaje especializado, que tiene el monopolio de las relaciones con los aparecidos (volveremos a hablar de él), dialoga *cara a cara* con los demonios, por más numerosos que sean, y eso que ellos también se ocupan de los aparecidos. El folclore de las almas, *en el estado en que se encuentra hacia 1300-1320*, no se presta, por tanto, al trato con Satán. ¿Cambiarán más tarde las cosas? Sin duda. Pero en Montaillou, en la época de los interrogatorios de Fournier, aún no hemos llegado a este periodo de cambio.

Otro factor dificulta la intervención del diablo: en las aldeas montañesas del siglo XIV, entre el hombre y la mujer (que está especialmente encargada de los asuntos mágicos) *todavía no existe* la distancia cultural que introducirá más tarde, a partir del siglo XVI, la escuela parroquial. Esta alfabetizará a una parte del grupo de muchachos, pero dejará a la mayoría del grupo de muchachas pudriéndose en la ignorancia más crasa. En la práctica, pues, ellas se convertirán, más que nunca, en conservadoras natas de una

cultura no escolar y salvaje. Cada vez más sospechosas a ojos de los varones, desbastados y alfabetizados a partir de ese momento… Desde entonces, quien hable de sospecha contra las mujeres, estará hablando de brujería.[985]

Al lado de las técnicas destinadas a ayudar a los vivos, o bien (rarísimas y casi inexistentes por lo que nos concierne) destinadas a evocar al diablo, hay que mencionar aquellas que tratan de entrar en contacto con los difuntos. En Montaillou y en el Sabarthès, el establecimiento de relaciones diplomáticas entre la aldea de los vivos y la de los muertos nos sitúa ante el inmenso dominio del *mito* y de lo *maravilloso*, incluso del *milagro*. Ante todo, dos palabras sobre el tema.

Primeramente, lo maravilloso: se basa en la sobrenaturalidad, narrada objetivamente en los relatos.[986] Estos relatos, en el caso de nuestros textos, pueden ser comunicados directamente al inquisidor, o bien son relatos de relatos, oídos antaño por tal o cual testigo y más tarde repetidos ante Jacques Fournier. Este componente maravilloso también está presente, muy presente incluso, en las charlas de orden mítico del Sabarthès. Estas charlas pueden estar vinculadas a la Iglesia oficial, o a la herejía albigense o, finalmente, a problemas que no son propiamente religiosos.

Más rara, rarísima, incluso, es la actualización de lo maravilloso en forma de *milagro*. Los milagros católicos, en un Sabarthès que no es el tabernáculo de la fe romana, pertenecen al pasado. Más arriba, en Foix, se observa lo que parece ser un casi milagro heterodoxo. En la hoguera del valdense Raymond de la Côte, el fuego quema, como era de prever, las ligaduras que sujetan las muñecas del condenado, y este encuentra la fuerza suficiente para unir sus manos y rezar a Dios. «Es la prueba de que su alma ha conseguido la salvación», dicen en las tabernas de Foix, donde se comenta deportivamente el asunto ante una jarra de vino (I, 174).

En cambio, en el contexto montalionés y sabarthesiano no se da lo *maravilloso concreto* del albigeísmo. Dicho en otros términos: no hay milagro cátaro (sin embargo, existe una excepción: unas extrañas luces aparecen durante un episodio de *consolamentum* en nuestras montañas).[987] Este entorno no milagroso es revelador de tendencias bastante notables: en los misioneros albigenses y entre el campesinado sobre el que ellos influyen (y en otros campesinos en quienes no influyen…), se da un verdadero rechazo del milagro, una voluntad de sacar a Dios del mundo material (quizá consagrado al diablo, en según qué circunstancias). Al mismo tiempo que se libran de Dios, lo hacen de toda una causalidad sobrenatural, basada en lo maravilloso concreto: «¿Creéis que unos trozos de leña pueden hacer milagros?», les dice Bélibaste a los pastores del alto Ariège (II, 55). Y el hombre santo añade, sin querer sustituir los milagros cristianos por los milagros cátaros: «Yo sí que haré milagros. Pero cuando esté en el otro mundo. No en este» (II, 54).

En líneas más generales, en el Sabarthès, los campesinos más o menos influenciados por el albigeísmo declaran que «no es Dios quien hace florecer y granar»[988], sino el diablo (dicen unos), o simplemente la naturaleza, el tiempo, el estiércol o el trabajo humano (dicen otros). ¿Qué hacen estos campesinos, sino teorizar un occamismo salvaje, que también conduce a la expulsión de lo sobrenatural?[989]

El pensamiento mítico, cuyo desarrollo veremos a propósito de los problemas de la estancia de los muertos, se mueve por las poblaciones del condado de Foix entre límites a menudo estrechos. Y precisamente por ello su surgimiento resulta más notable.

Pedagógicamente, gusta de la repetición del pequeño mito. Utiliza el método tan conocido de los ejemplos, o *exempla*. Repitamos a este propósito la interesante definición dada por Raymond Cantel y Robert Ricard: «El *exemplum* —escriben— es, en

sustancia[990] un relato autónomo, localizado en el tiempo y en el espacio; su longitud (en texto escrito) oscila en torno a diez o veinte líneas. Fácil de comprender y de retener, agradable de oír, tiene por objeto elucidar, explicar o completar una enseñanza cristiana». Y también —añadiría yo— una enseñanza de «buen cristiano», es decir, herética.

En las propagandas de la fe romana, tal como se encuentran plenamente explicitadas en las proximidades de la baja región, el *exemplum* que se transmiten una a otra las comadres en su aldea puede venir directamente de las series de *exempla* que fueron compiladas en el marco de la *Leyenda dorada*: tal es la historia de la pequeña galleta-hostia y del vino de misa, transformados respectivamente en dedo cortado de niño y en sangre, para edificación de la campesina incrédula que había horneado la galleta.[991] Este *exemplum* cabe situarlo en una cadena de transformaciones «estructurales»: según contaban, en Arzens (Aude), en pleno campo, santo Domingo había iniciado una controversia el día de San Juan Bautista con unos segadores que, pese al descanso obligatorio que imponía aquella festividad, segaban trigo. Durante la faena, y en plena discusión con el santo, uno de los impíos segadores de pronto vio su gavilla de grano completamente ensangrentada. Y, sin embargo, sus manos no estaban heridas… Al poco, todos sus colegas sufrieron el mismo contratiempo. Triunfo del santo…[992]

Por el lado del albigeísmo, los *exempla* abundan en la enseñanza de los *perfectos*, repetida por los agricultores. Véase el mito del pelícano, ya conocido: el gran pájaro blanco (a imagen de Cristo [I, 357-358]) interrumpe su carrera en persecución del sol a fin de camuflar su blancura y ocultarse junto a su nido (como Jesús se ocultó en el vientre de su madre), y de esta manera puede exterminar más cómodamente al monstruo (Satán) que devora a su progenitura pelicanesca (las criaturas buenas). Este relato circula por el Sabarthès, donde es presentado por Bernard Franca, el clé-

rigo-campesino de Goulier, como un *exemplum* o historia. Con la misma significación «crística», este pelícano volverá a aparecer en la iconografía cristiana y en la tradición alquímica del siglo XVI.[993]

Otro *exemplum* (muy conocido): el de los dos *hombres-buenos* y de la caza capturada en la trampa. Dos *perfectos* caminan por un bosque y dan con una ardilla (primera versión) o con un faisán (segunda versión) atrapados en el lazo.[994] En lugar de apoderarse del animalito y matarlo para venderlo, para alimento o placer, lo sueltan por respeto al alma humana que quizá esté encerrada —por efecto de la metempsícosis— en el cuerpo del animal. Salvan al animal y depositan junto a la trampa que vacían una moneda por el valor de la caza que dejan vivir: de este modo el cazador (profesional) que ha puesto los lazos al menos podrá ganarse la vida (II, 107; III, 306).

Este *exemplum* circula hacia 1300-1320 como historia *vivida* en los alrededores de Montaillou, Ascou, Caussou, Tignac. Ahora bien, aunque podría haber sido vivida realmente, desarrollaba a título ejemplar un viejo precepto del albigeísmo: «si los [buenos] cristianos encuentran un animal o un pájaro atrapado, que no se inquieten por ello».[995] Y ¿qué hacemos hoy, sino entregarnos a las alegrías medievales del *exemplum* cuando contamos como si nos hubiera ocurrido, a nosotros o a nuestros allegados, una anécdota divertida, extraña o salvaje que corre por todo París desde hace diez años, o por todo Occidente desde hace cinco siglos? En Montaillou y en la emigración catalana se relamen de gusto con la historia del cuerpo de Cristo, «que si fuera el verdadero cuerpo de Cristo no se dejaría comer por los curas; y si fuera tan grande como el monte Margail, junto a Dalou, los curas ya se lo habrían comido hace mucho tiempo». Se trata de una broma oportuna, de una broma anticlerical *muy gorda*, que literalmente corría por todo el Languedoc desde la época anterior a la Cruzada.[996] Lo mismo puede decirse del *exemplum* del lagarto,[997] que

pastores y *perfectos* evocan en largos paseos a lo largo de un río… De hecho, proviene —tras una peregrinación oral y diversas transformaciones estructurales— de un viejo acervo de *exempla* de la Alta Edad Media. La historia del caballo y su herradura perdida en el barro también la repiten incansablemente los naturales de Montaillou, fascinados por el valor pedagógico de este relato de múltiples facetas.

En Montaillou y en la comarca de Foix el pensamiento mítico es limitado, pero real, y se despliega en dirección al reino de los muertos. Lo primero que aparece es la errancia *horizontal* de los aparecidos: circulan y se desplazan de forma subrepticia en nuestro mundo, a nuestra altura. Esta circulación se opone al tráfico *vertical* de las almas: estas, según la concepción cristiana (y en buena parte herética), suben como flechas hacia el Paraíso celestial. Para ellas, este Paraíso constituirá, en el mejor de los casos, una morada última, definitiva.[998]

Folclore «horizontal»: Guillaume Fort, ganadero y agricultor de Montaillou, lo define con precisión:

> Hace tiempo —cuenta este hombre—, yo no creía en la resurrección de los cuerpos humanos tras la muerte, aunque lo hubiera oído predicar en la iglesia. ¡No siempre creo en ella! Porque el cuerpo del difunto se disuelve y se transforma en tierra o en ceniza. Creo, en cambio, en la supervivencia del alma […] Las almas de los malvados irán «por cerros y por *bauces*», o, dicho en otros términos, por roquedales y precipicios; y desde lo alto de las rocas, los demonios precipitarán a estas almas malvadas en los barrancos.
>
> —¿Por qué creéis eso? —pregunta Jacques Fournier.
>
> —Porque —responde Guillaume— comúnmente en la región de Ayllon y de Sault se dice que Arnaude Rives, mujer que reside en Belcaire, en la diócesis de Alet, ve las almas de los malvados que los demonios conducen por las rocas y por terrenos abruptos, a fin de precipitar a esas almas desde lo alto de las rocas.
>
> ¡La misma Arnaude ve a esas almas! Tienen carne, huesos y todos sus miembros: cabeza, pies, manos, y todo lo demás. Disponen de este modo de un cuerpo propio,[999] los demonios las precipitan de arriba abajo; gimen mucho; están afligidas. Y sin embargo, ¡no pueden morir nunca!
>
> Mosén Laurent, cura de Belcaire, amonestó agriamente —prosigue Guillaume Fort— a la mujer de Arnaud Rives.

—Arnaude, ¡cómo podéis contar esas cosas!

Pero un herrero de Belcaire, Bernard den Alazaïs —le dijo a aquel cura:

—También yo he visto a las almas que van por las rocas y por las cuestas, y que son arrojadas a los precipicios.

De buenas a primeras, el cura Laurent liberó a Arnaude.

Y yo —concluye Guillaume Fort— creí que la mujer y el hombre de Belcaire decían la verdad. Por lo demás, todo esto es rumor corriente en las regiones de Sault y de Ayllon. (I, 447-448).

Un texto riquísimo: solo he podido citarlo parcialmente. Señala la existencia de un folclore de los muertos, común a la región de Sault y a la tierra de Aillon. (En efecto, la región de Aillon, de la que forma parte Montaillou, en el siglo XI aún estaba unida a la región de Sault, de la que debió separarse enseguida por causa de las escisiones feudales para integrarse en la región de Foix, más específicamente en el Sabarthès).[1000] En otro plano, la declaración de Guillaume Fort, a la que remito al lector, muestra cómo un agricultor, normalmente barnizado de folclore, y que en consecuencia no cree en la resurrección de la carne, puede más tarde, influido por amigos montalioneses y parientes muy queridos (los Benet, los Guilhabert) deslizarse hasta la herejía y rechazar también el concepto de resurrección. Hay ahí un notable proceso de inserción o injerto cultural en un tronco de tradición mental que era receptivo de antemano. Guillaume Fort, desde este punto de vista, representa incluso un caso extremo, y prodigiosamente ecuménico. Y es que él cree, según sus propias palabras, en la posible salvación «en ambas religiones» (romana y albigense), y además sigue siendo adepto a las mentalidades folclóricas, relativamente «acristianas», incluso precristianas…

Con muchas imprecisiones y (para nosotros) incertidumbres, Guillaume Fort plantea finalmente los problemas de la morada terrestre de las almas de los muertos, almas que paradójicamente están corporeizadas como fantasmas, como aparecidos, o «dobles»: fueron exhaladas de la boca del difunto en el instante de su último suspiro. Deambulan más tarde en esa tierra de nadie

montañesa (situada más allá del territorio estrictamente definido de la aldea), donde la sociología y el folclore locales sitúan a la vez la residencia y la errancia de los jóvenes pastores, de las máscaras, de los muertos, de los diablos, si bien estas dos últimas categorías están más o menos separadas de las dos primeras. Mientras que los dobles son expulsados de esta forma hacia el *outfield* infértil y montañoso, los cuerpos de los hombres se transforman simplemente en buena tierra nutricia, en los límites del *infield*.

También a causa de la existencia (no lejos del terruño) de esa morada montañosa de las almas de los muertos (a la que no tienen acceso, en vida, los vivos del *vulgum pecus*) es preciso que intervengan, de entre los simples mortales, algunos intermediarios especializados: se les llama *armiers*, o *armariés*, mensajeros de las almas. Se encargan de establecer y de mantener el contacto con los difuntos que nos rodean.[1001]

Para nuestra investigación monográfica, lo ideal hubiera sido disponer de un mensajero o de una mensajera de almas cuyo radio de acción se extendiese en la época considerada al territorio de Montaillou, como es el caso de la mujer de Belcaire, y del herrero que la defiende. Por desgracia para nosotros (¡y por suerte para ellos!) estos dos personajes no estaban en la jurisdicción episcopal de Jacques Fournier. Esta pérdida documental no es irreparable, sin embargo: muchos indicios, entre los cuales figuran esta vez recientes estudios folclóricos, demuestran, en efecto, que el folclore de los aparecidos y sus mensajeros de almas es uno de los más generales y más tenaces que existen en el territorio del condado de Foix, y más ampliamente en el Languedoc vecino. La declaración de Arnaud Gélis, *armier* de la región de Pamiers, va a ayudarnos, por tanto, a comprender y precisar mejor ciertos rasgos demasiado alusivos de los testimonios que han dado Guillaume Fort y algunos otros. Más adelante, gracias al modelo global que nos proporcionará Gélis, podremos interpretar en mejores condiciones los datos parciales que extraigamos de

los dichos de los campesinos o campesinas de Montaillou y de Prades d'Aillon relacionados con los problemas de la existencia *post mortem*.

27
LA ULTRATUMBA Y EL OTRO MUNDO

Por tanto, Arnaud Gélis ha visto a los muertos. Se encarga de sus comisiones ante los vivos, y viceversa. ¿Qué comprobaciones ha hecho en ultratumba, qué ha visto con sus ojos carnales?

La estratificación social, en ese otro mundo que se parece al nuestro como un hermano, está tan marcada como entre los vivos, si bien es cierto que resulta desventajosa para las «potencias». Las «grandes y ricas damas» muertas continúan rodando en carricoche por montes y llanuras, igual que hacían ya en vida. Pero ya no son mulas, sino demonios, los que tiran de esos carricoches; son esos mismos demonios de quienes Guillaume Fort nos dice que atormentan todos los días a los muertos cuando estos fueron malvados mientras vivían en la montaña de Aillon (I, 544, 548). La *carreta de los muertos* no es lo único que aparece: las «damas ricas» llevaban durante su existencia activa puños de seda, esa seda que recientemente se había vulgarizado en Occitania, desde que en el siglo XIII habían comenzado a cultivar la morera sericícola en las Cévennes. Y ahora resulta que los antebrazos huesudos de las ricas muertas les queman, allí donde antaño rozaba el frufrú de la seda. Además, Arnaud Gélis encontró en sus excursiones locales más allá de las bocanas de la muerte a algunos caballeros muertos en combate: circulan por nuestro espacio, impalpables, sobre esqueléticos pencos. Rajados hasta el ombligo por las heridas de guerra que acabaron con sus vidas, sangran y sufren por la mañana; más tarde por la noche, su herida vuelve a cerrarse y sus dolores cesan hasta el día siguiente.[1002] Por lo demás, no es raro volver a encontrar en el otro mundo a personas que habían muerto asesinadas, como Pons Malet, de

Ax, con el rostro aún ensangrentado (I, 131). También hay médicos que siguen dando vueltas alrededor de la leprosería local después de muertos; y religiosos encapuchados, cuyo cubrecabezas profesional contrasta con el uniforme más sencillo de los muertos de clase inferior, vestidos de lino blanco (I, 134). Si tuvieron la desgracia de ser ricos, esos eclesiásticos pueden pasar un mal rato en su nuevo estado de fantasmas: cuatro grandes perros, vomitados por la boca del infierno (I, 535), atormentarán a un archidiácono que en vida traficó con las rentas territoriales que los terrícolas les debían a los eclesiásticos. El difunto obispo de Pamiers, Bernard, tarda en conocer el descanso: ¿acaso no fue duro con dos de sus fieles servidores, empobrecidos por su culpa?[1003]

Al otro lado de la barrera de la muerte existen clases de edad, igual que hay clases sociales. Algunas de ellas brillan… por su ausencia. No se encuentran niños menores de siete años (o según otra variante, no hay niños menores de doce años) entre las multitudes de «dobles» con los que el *armier* entra en contacto: estos niños van directamente, desde el momento de la muerte, al «lugar de descanso» que el mensajero de las almas no puede visitar. En el «más allá», extremadamente terrestre, hasta donde llega la acción de Gélis, el choque generacional se da entre viejos muertos oprimidos y jóvenes muertos muy agresivos; estos, muy numerosos, pueden permitirse «sacudir el cocotero»: hacia 1300-1320 se muere a una edad más tierna que en 1970. Zarandeados, debilitados, los muertos viejos son pisoteados por los jóvenes difuntos, o bien, son tan ligeros que el viento los lleva cual semillas de cardo borriquero hasta que vuelven a caer, pobres decrépitos, bajo los pies de la masa del resto de «dobles».[1004]

Observemos que en el otro mundo, igual que en el nuestro, también existe una sociabilidad específica de los jóvenes (I, 542), así como una sociabilidad de las mujeres, más desarrollada por lo demás que la de los adolescentes. Las mujeres muertas se despla-

zan juntas, hermosas y fuertes, por el viento; algunas llevan la camisa agujereada, otras están encintas, otras se ciñen con el cordón de los capuchinos. Y allí prosiguen sus pequeñas y grandes venganzas. Se supone que poseen información sobre los muertos y sobre los vivos, y estos no dudan en consultar a sus parientes muertas, por mediación del mensajero profesional, a fin de tener noticias de unos y de otros. «A propósito —le ruega una mujer de Pamiers a Arnaud Gélis—, vos que vais con los muertos, preguntad a mi hija difunta si mi hijo Jean, que se marchó de mi casa, ha muerto o vive. Hace muchísimo tiempo que no he tenido noticias suyas».[1005]

Los judíos forman grupo aparte en el otro mundo. Son víctimas del antisemitismo de los muertos, como lo eran del antisemitismo de los vivos. Se les trata de perros, de puercos. Apestan. Se desplazan hacia atrás, como los cangrejos, mientras que los demás «dobles» caminan hacia delante. No frecuentan las iglesias, que son los lugares de reunión habituales de la masa fantasmal. Los folclores del condado de Foix, poco cristianos, muy paganizantes, son, sin embargo, menos duros con los judíos que la Iglesia de Roma: «Los judíos se salvarán un día —le dicen a Gélis sus corresponsales muertos— igual que los paganos». Por el contrario, el clero católico sanciona a los israelitas, en sus momentos de furor, con la condenación eterna.[1006] Ni siquiera la Virgen María, tan poderosa y tan misericordiosa, puede salvarlos.

Este repaso de las confesiones religiosas, de las edades, de los órdenes entre los muertos, ¿anuncia ciertos elementos de la *danza macabra* de las épocas siguientes? Se nos precisa, en todo caso, que los muertos, cuando pasean por las iglesias, van cogidos de la mano (I, 535). En cambio, jamás se percibe en nuestros textos, o muy poco, la obsesión por el esqueleto y la descomposición del cadáver, mientras que, por el contrario, esa obsesión marcará fuertemente el siglo futuro, castigado hasta los últimos rincones del alma por catástrofes biológicas y psicológicas.[1007]

¿Cómo es la *calidad de la vida* en ultratumba? Igual que Guillaume Fort (de Montaillou), Arnaud Gélis (de Pamiers) piensa que las almas de los muertos tienen un *cuerpo propio*, con pies, cabeza, manos, etc. Este cuerpo es más hermoso que el natural, más hermoso incluso que el cuerpo físico de los vivos, si prescindimos las heridas, la sangre que mana y las ropas rotas.[1008] Pero no nos hagamos ilusiones. Gélis es formal al resumir los numerosos testimonios de muertos que ha recogido: «Nuestra existencia de vivos es mejor que la de los muertos. Comamos y bebamos cuanto podamos desde ahora. Después de muertos, ya no podremos dedicarnos a la buena vida» (I, 135, 545).

Los muertos tienen frío. Van a calentarse por la noche a las casas donde hay buena reserva de troncos y encienden una fogata nocturna en el hogar con el rescoldo que los vivos habían cubierto por la noche antes de irse a la cama.[1009] Los muertos no comen; pero beben vino, y del mejor. Por la noche, vacían los toneles en las casas mejores y más limpias. (Según otra variante, su consumo de vino no hace bajar el nivel del precioso líquido en el recipiente que lo contiene). En vísperas de las vendimias, Gélis ha participado en verdaderas juergas de muertos que reunían a más de un centenar de fantasmas en torno a las cubas. Por lo demás, él se bebió su parte (lo cual quizá le valió el apodo de Copero mayor).[1010]

En cambio, para los pobres muertos no hay placeres de la carne. Estos «dobles» en cuanto tales, no tienen derecho a la sexualidad. Tampoco lo tienen a la vida familiar en el pleno sentido del término. Los muertos son los sin-hogar,[1011] aunque visiten con frecuencia su antigua casa y la de otros. Esta casi ausencia de *ostal* refuerza entre los muertos la conciencia de una comunidad parroquial más amplia que desborda el estrecho marco de la *domus*, vinculándolos preferentemente a la iglesia de donde dependía su residencia. Los muertos son mejores feligreses que los vivos.

El estado normal de los muertos después de la muerte —y antes de la entrada definitiva en el lugar del descanso— es la movilidad. Los fantasmas corren, corren sin parar. Qué contraste con su destino en vida, cuando estaban más o menos arraigados en una *domus*. Qué contraste también con lo que será su destino en la morada final del descanso: al parecer, allí serán colmados de una beata inmovilidad. Corren para hacer penitencia (véase también a este respecto el testimonio de Guillaume Fort por lo que se refiere a las actividades de persecución a las que se entregan los demonios, arrojando sin tregua a los fantasmas de los muertos malos a los precipicios). Los más culpables, sobre todo los usureros, son los que más corren. Todos (menos los judíos) van de iglesia en iglesia, ligados como están en principio, por un vínculo laxo pero persistente, al santuario parroquial más cercano a su residencia, y al cementerio en el que fueron inhumados. Si visitan las demás iglesias, rurales y urbanas, lo hacen para acumular gracias que les permitirán llegar antes al descanso. Su técnica de penitencia, específica y forzosa, es la carrera a pie (o la carrera en carricoche con demonios, en el caso de las damas ricas). Los muertos también peregrinan. Algunos *recordmen* van a Santiago de Compostela en cinco días. Otros se dirigen a Saint-Gilles, a Rocamadour, etc.

Para facilitar las visitas que los muertos efectúan a las iglesias, los vivos deben asegurar la iluminación nocturna del santuario con velas, o mejor con un candil. Los muertos prefieren la iluminación con aceite: arde más tiempo y con mayor regularidad que el sebo de buey o de cordero.

La carrera sin fin de los fantasmas se interrumpe, pues, por la noche, durante la cual velan en las iglesias, y prosigue a la mañana siguiente, sobre todo con buen tiempo, cuando sus procesiones salen de un santuario para dirigirse a otro. La iglesia es la *domus* nocturna de los muertos. (El cristianismo contaminó en este punto, al tiempo que se adulteraba con su contacto, un viejo fol-

clore que «en su origen» [pero ¿qué es exactamente el «origen»?] no tenía nada en común con él). Igual que los vivos, los muertos son fáciles de ver por la mañana, después de misa, hora tradicional para las reuniones generales y para la sociabilidad. Gélis aprovecha voluntariamente ese momento del día para charlar con sus «clientes» del más allá.

La trotona movilidad de los muertos, sobre todo en lo que atañe a los fantasmas de los muertos viejos, frágiles, y que a duras penas se toman su baño de multitud, plantea problemas, incluso para los vivos: «Cuando caminéis —les dice en esencia Gélis a sus oyentes vivos—, no apartéis bruscamente los brazos y las piernas, quedaos con los codos pegados al cuerpo, porque en caso contrario os arriesgáis a derribar a un aparecido. No olvidéis que, sin saberlo, caminamos siempre rodeados de una multitud de aparecidos y son invisibles para quien no es mensajero de las almas».[1012]

En todas estas historias hay un gran olvidado, el purgatorio: en 1302 este emplazamiento póstumo es un descubrimiento teológico bastante reciente, decidido como fue por aquellos que definieron los dogmas de la fe romana. Además, desde entonces fue un «descubrimiento» mal visto por mucha gente: solo uno de los interlocutores muertos de Arnaud Gélis ha pasado por las llamas del purgatorio. Maese Arnaud Durand (tal es su nombre) guarda de ellas un recuerdo bastante «ardiente», sin más. Al cabo de un tiempo regresó para realizar su carrera por las iglesias, igual que los demás muertos, a la espera de su entrada en el descanso (I, 130, 131, 135).

Descanso. He ahí la gran palabra. En las visiones de Gélis el infierno no aparece. Al menos por lo que atañe a las almas de los muertos. ¿Es acaso porque el sentido del pecado, en el pueblo de que forma parte Gélis, no está suficientemente desarrollado? En esta coyuntura de laxismo moral, ¿se considera el infierno como un castigo demasiado riguroso y demasiado definitivo? En cual-

quier caso, el hecho es que no tiene otra función que la de morada subterránea y especializada de los demonios, que de vez en cuando salen al aire libre para ir a perseguir a las almas errantes, o para tirar de las carretas de las buenas señoras. Tampoco hay en Gélis una percepción muy nítida del Paraíso, que no interviene más que *después* del Juicio final. Antes del Gran Día, los muertos, igual que los vivos, seguirán con los pies pegados al suelo: aún no corren el riesgo de volar verticalmente en dirección de la morada celestial.

Por tanto, al cabo de cierto tiempo de peregrinación penitencial que los lleva de iglesia en iglesia, los muertos se preparan para su segunda muerte, que corresponde a la entrada en el «lugar del descanso», también localizado *en la tierra*, en un sitio agradable pero difuso, y por lo demás desconocido. Esta «segunda muerte» tiene lugar en el día de Todos los Santos. (De ahí la importancia de las comidas que ofrecen y que consumen los vivos, y sobre todo los pobres, con ocasión de esta fiesta). Según Gélis, a veces son los ángeles quienes se encargan de anunciar la «segunda muerte»: en *petit comité*, seleccionan entre la multitud errante de «dobles» a quienes, una vez cumplida toda la penitencia y saldadas sus cuentas, ya están maduros para acceder al lugar del reposo. Esta partida última, «de descanso», reviste un carácter definitivo: es activada, acelerada por las misas que los vivos hacen decir por sus queridos desaparecidos, por las donaciones a los pobres, efectuadas con esa misma intención, y, finalmente, por el pago de las viejas deudas. Si los muertos no las han saldado, deberán liquidarlas sus parientes y deudos que siguen vivos. El éxodo al descanso, sin esperanza de retorno, provoca un pesar suplementario y unos gemidos específicos entre aquellos difuntos que todavía han de continuar su carrera errante, entristecidos por los vacíos que dejan en sus filas los elegidos del segundo viaje. Así, el *lamentu* del muerto es representado por segunda vez, pero por los dobles. Una vez llegados al descanso, los muertos,

ya realmente muertos, no hacen que se vuelva a hablar de ellos. El trabajo del luto termina por lo que concierne a los vivos, ya que el propio mensajero de las almas pierde el contacto. Y lo pierden, asimismo, los clientes vivos y terrestres de ese mensajero; ya no podrán tener noticias de los dobles, doblemente desaparecidos, de sus queridos muertos. En cambio, los fantasmas que aún siguen «correteando» tienen la expectativa de reunirse algún día en el descanso con los camaradas de errancia que les han precedido en el viaje al Paraíso. La errancia es, por tanto, un compartimento estanco o una esclusa, como se le quiera llamar, entre la vida propiamente terrestre y el lugar del descanso. Este tiempo de esclusa penitencial, especie de entre-dos-muertes, puede ser bastante breve y durar solo algunas semanas (I, 129).

El lugar final del descanso no es un lugar desagradable. Todo lo contrario. Muchos occitanos, aficionados a una especie de sincretismo pagano-cristiano o pagano-bíblico, lo identifican incluso con el Paraíso terrestre. Ni más ni menos.[1013]

Los muertos son los sin-casa, los *sans maynie*, como dirá Pierre de Nesson en el siglo XIV.[1014] Sin embargo, no pueden dejar de situarse en relación con el problema capital de la *domus*, puesto que esta sigue viva tras la muerte de uno de sus miembros. Algunos muertos conservan, pues, lazos con su *ostal* de origen: todos los sábados visitan el domicilio donde aún viven sus hijos y su cónyuge viudo y vuelven a instalarse momentáneamente en su antigua habitación. Por consiguiente, hay que tener esa habitación y esa casa lo más limpias posible. Es este un feliz, e higiénico, efecto del culto a los muertos (I, 137, 551). Más específicamente, los difuntos se encargan de la guarda del buen sueño de sus allegados aún vivos. «Los muertos vienen —cuenta Gelis—, besan a sus parientes que duermen en su cama, imponen las manos sobre su rostro, a fin de que duerman mejor y no se despierten» (I, 545). Las abuelas se deleitan solo con ver a sus nietos dormidos, con mirarlos, con besarlos, con abrazarlos (I, 135). En re-

sumen, a pesar de su falta de domicilio fijo, los muertos conservan un «hilo en la pata» que los ata a lo que fue su hogar. La buena marcha de la casa a la que pertenecieron les afecta: una madre se arrepiente de no haber devuelto su hija al marido de esta, abandonado por la esposa (I, 131), o un cónyuge amable y atento, una vez muerto, hace saber a su viuda, por mediación de Gelis, que desea que vuelva a casarse con un buen hombre (I, 551). El culto a los muertos cuenta, pues, con funciones manifiestas de integración doméstica.

Hay como una reciprocidad de deberes: ayudar a los muertos a conseguir su descanso es acercarse los vivos al final del duelo. Para una familia esto equivale a desembarazarse de los difuntos, que a la larga terminarían por volverse molestos. Así pues, los parientes mandan decir misas por sus queridos desaparecidos, gracias a las cuales, tras una entrada acelerada en el descanso, los difuntos se convertirán en desaparecidos totales. El muerto, por su lado, saca provecho de esta práctica, pues ve abreviado su agotador periodo de carreras pedestres antes de la entrada en el descanso. Así, todo el mundo está contento. Si es preciso, los muertos se encargan de hacer saber a sus parientes vivos, por mediación de Gélis, que tienen que mandar decirles misas. No hace falta subrayar que todo esto no es gratuito. Los curas salen ganando: Gélis desempeña el papel de gancho para misas en provecho del clero local. Estos pequeños beneficios clericales, de los que Gélis deduce un modesto diezmo, valen de sobra una dosis moderada de desviacionismo folclórico… hasta que Jacques Fournier venga a meter su indiscreta nariz en las citadas prácticas: en opinión del prelado, huelen menos a incienso que a azufre o a hoguera.[1015]

Pero no todo se limita a mandar decir misas por los pobres muertos en estado de errancia. También se escuchan las reclamaciones legítimas que presentan, por lo que concierne a tal o cual oropel que les han arrebatado durante su muerte. Rousse, la ma-

dre difunta de Arnaud Gélis, se queja a Raymonde Hugon, *armière* campesina de una aldea cercana de Fanjeaux (la tal Raymonde es, además, prima de Gélis en segundo grado: nos hallamos en este caso ante un linaje de mensajeros de almas): «Mis hijos —le dice Rousse a Raymonde— recuperaron antes de mi inhumación el precioso velo que habían puesto sobre mi cabeza tras el aseo fúnebre. ¡Quiero mi velo!» (I, 136). Gélis, maestro en la materia, cumple: le regala un velo a una mujer pobre, porque «dar a los pobres equivale a dar a los muertos».

Esto nos lleva a un problema crucial: el de las deudas correspondientes a los muertos considerados como acreedores o como deudores. Primero, los acreedores: los *usureros*, una vez muertos, pasan un mal rato. En la gran carrera de los fantasmas errantes, ellos son los campeones. Son considerados tan culpables que corren lo más deprisa posible, mucho más deprisa que los demás aparecidos, cuya menor culpabilidad conlleva una dosis inferior de expiación. Con su sudor de muertos espabilados, poniendo pies en polvorosa, los usureros pagan el perjuicio pecuniario o material que causaron en vida a sus deudores.[1016]

Así pues, en el «entre-dos-muertes» de después de la muerte y antes del descanso, resulta peligroso haber sido mal acreedor, haber exigido intereses usurarios, superiores al 10 por ciento. Pero también es peligroso haber sido mal deudor, y morir sin haber pagado las deudas que uno debía a acreedores no usurarios, o a los pobres, o a los colegas, o a Dios… Los muertos que antes de morir deben trigo o dinero a terceros son castigados con una carrera a pie prolongada, y también son castigados los curas que han estafado a la Iglesia a propósito de las deudas pagadas por los laicos. En cuanto a los eclesiásticos difuntos, los que no han dicho sus *horas* en vida, son responsables por ello ante el Divino Maestro. Fantasmas polvorientos, están obligados a declamar de cuatro en cuatro esas horas, si quieren, tras la gran muerte, se-

guida algún tiempo después de su muerte pequeña, ganar el lugar de descanso.[1017]

Así pues, una vez más aparece el efecto integrador del culto a los muertos, no solo en el interior de una *domus* de luto, sino también de *domus* a *domus*, en el marco de una comunidad o de una mutualidad más amplia que el grupo doméstico. Si hemos de creer un cuento folclórico de velada, reproducido por Balzac en *Le Médecin de campagne*, una vendedora de cáñamo atraerá la buena cosecha y la fecundidad a su parcela y a su casa, en la medida en que haga justicia al cadáver (asesinado y descuartizado) de un muerto que no es de su familia, y también en la medida en que con su intervención mejore el destino de ese muerto en el más allá. El razonamiento de Gélis y de sus semejantes es inverso; pero en última instancia equivale a lo mismo: los muertos atraen la prosperidad a otra familia distinta a la suya. En la medida en que obligan a su propia *domus* a pagar sus deudas, contraídas con esa otra familia antes de que se produjera la muerte; al hacerlo, mejoran su posición en el más allá, porque se acercan más a la época en que una vez pagadas todas las deudas en la tierra viviente, su fantasma abandonará la tierra muerta para entrar en el lugar del descanso. En este caso, el culto a los muertos contribuye a asegurar «a la buena de Dios» el reglamento de deudas legítimas contraídas entre las *domus*. Sin que para ello sea necesaria la intervención costosa de una instancia penal o jurídica. Vemos una vez más cuán útil resulta el mensajero de almas, al estilo de Gélis, en lo tocante a la liquidación de deudas.

Pero las deudas más sagradas que puede contraer un hombre de buena casa, mortal como todos, son las que tiene con los pobres. Las palabras de Gélis mencionan sin cesar cierto tipo de misión que le confían los muertos; estos, en interés de su propio consuelo, piden al *armier* que transmita a su familia un mensaje: «Os lo rogamos, dadle esto y lo otro a los pobres». Aquí, la reciprocidad de las prestaciones y contraprestaciones es evidente,

puesto que, como ya hemos visto, dar a un pobre, o a un mendigo, o a una monja mendicante, es como dar al propio muerto antes de dar a Dios.[1018]

Ahora ya sabemos bastante como para situar a Gélis en sus funciones de agente de tránsito y de negociador: entre los muertos y los vivos; entre los muertos; entre los vivos; entre los vivos y los muertos.

Nada menesteroso, probablemente propietario de su casa (I, 128), no muy entregado al trabajo, aficionado a descansar al sol (I, 550). Gélis fue criado de canónigo, luego sacristán subalterno. Su papel capital: hacer hablar a los muertos. Es este un papel bastante comparable, en última instancia, y a pesar de las inmensas diferencias cronológicas y culturales, al del *historiador* en nuestras sociedades contemporáneas.

La clientela de Gélis está compuesta por cierto número de *domus* y de linajes cuyos miembros son, según los casos, vivos o muertos. Entre los primeros encontramos (además de la parentela de los difuntos), a sus amigos, su antigua red de amistades. Las relaciones entre el mensajero de almas y sus clientes *vivos* parecen bastante familiares: tal mujer viva a la que informa sobre ultratumba prepara al mismo tiempo el alimento de un enfermo, mientras su hijo, que también asiste a la entrevista, despelleja un cordero. Se trata de una clientela a la vez rural y urbana, como por lo demás lo son los mensajeros de almas, que se reclutan a la vez en la ciudad y en el campo.

En cuanto a aquellos muertos que han aceptado entrar en relación con Gélis, sus tratos con él tampoco están muy marcados por el formalismo: llegado el caso, el *armier* sirve incluso de intermediario, no entre un muerto y un vivo, como es lo usual, sino entre un muerto y otro muerto que le hablan familiarmente (I, 134). Por desgracia, esta clientela «del-más-allá-que-está-aquí-abajo» se halla en estado de renovación constante: nuevos muer-

tos vienen a engrosar sin cesar la inmensa multitud de fantasmas, apretados como hierbas o como granos, mientras que los muertos más antiguos desaparecen para siempre, tragados por la boca de sombra en el orificio del lugar del descanso.

Discreto, obligándose sin fallo alguno al secreto profesional, Gélis guarda sus informaciones para sí mismo y para aquellos a quienes están destinadas. Cumple su oficio con plena satisfacción de las personas que, desde ambos lados de la barricada final, depositan en él su confianza.

Es más fácil reprimir a Gélis que inventar o poner a punto a su equivalente. Hacer desaparecer, por vía inquisitorial, a estos mensajeros confidenciales y especializados que son los *armiers*, es incitar a las personas, carentes en adelante de intermediarios, a dirigirse directamente a los aparecidos, quienes a su vez amenazarían con aparecerse en persona, a todo el mundo y en todo momento, en la casa, como suelen hacer en otras regiones, como en Bretaña, por ejemplo. Quizá, como han sugerido los especialistas del folclore pirenaico,[1019] los aparecidos amenazasen con volver con más fuerza, bajo los auspicios del grupo de jóvenes bien vivos, que abandonan sus pastoreos para regresar a la aldea para el carnaval de las máscaras y la guerra de las damiselas.[1020]

Y lo que es más grave: también la Iglesia tiende a suprimir a los aparecidos, esforzándose en reemplazarlos por las *almas* de la teología cristiana, que al morir, huirán como flechas hacia el Paraíso, el infierno o el purgatorio… Obrando de esta forma con las creencias, en adelante la Iglesia asume un riesgo suplementario: a los vivos les resultará imposible dirigirse directamente o por mediación de alguien a los fantasmas de sus queridos desaparecidos. Entonces ¿no se les antojará, a partir de ese momento (por gusto de lo sobrenatural) hablar… con los mismos demonios? Estos, en los viejos buenos tiempos de Gélis y de Guillaume Fort, tenían contactos (brutales, por lo demás) con los muer-

tos, pero no con los hombres de carne y hueso. De ahí el peligro de brujería.[1021]

En recompensa a los innegables servicios que presta, dado que transmite las órdenes tajantes (para el pago de las viejas deudas, para las limosnas a los pobres y para las misas por sus clientes difuntos), Gélis percibe una remuneración módica, razonable. Los muertos le pagan con fuertes bastonazos cuando no sale con éxito de la misión que había prometido realizar entre la población viva (I, 136, 544). Las personas vivas, más razonables, le regalan un queso o lo invitan a beber, a almorzar, a cenar, o bien le dan un poco de dinero (que él acepta por amor de Dios).[1022] Nada abusivo hay en ello cuando se piensa en los riesgos que Gélis corre con la Inquisición, en cuyas zarpas terminará por caer.

Durante un largo periodo, sin embargo, las relaciones de Gélis con el clero oficial están muy lejos de ser malas. Frecuenta asiduamente los santuarios y sus discursos folclóricos están cortados por el patrón de lo dicho desde el púlpito y por los cuchicheos de sacristía. Ya hemos visto que este mensajero de las almas se sitúa en la intersección entre una oferta y una demanda. Recluta una clientela de mujeres, vivas, que están deseosas de hacer decir misas por su difunto marido, padre o hijo, y él las guía hacia los curas que conoce: ellos no piden otra cosa que recitar su oficio por dinero. Gélis se encarga de transmitir, benévolamente, el dinero de estas misas a los eclesiásticos. Las grandes indulgencias, que son distribuidas por la Iglesia de vez en cuando, le sirven de argumento inesperado para su propaganda, según la cual, finalmente los muertos tendrán derecho al descanso tras la salvación celestial. Pero esta llegará hasta después del Juicio final. Sin embargo, (si creemos dicha propaganda) nadie será relegado a la morada infernal, salvo los demonios, pues esa es su residencia natural. Las teorías «horizontales» de Gélis colocan el más allá de la muerte, hasta el Juicio final, en la superficie de la tierra, aliándose así del mejor modo posible con las reflexiones

«verticales» de la Iglesia, según la cual la morada celestial es el «arriba» en relación con la tierra y el infierno, que son, respectivamente, el «abajo» y el «más abajo».[1023]

En última instancia, Gélis encuentra algunos incrédulos entre los vivos. Pero el arraigo de su imaginario en la mentalidad del pueblo y de la élite, y la incontestada utilidad doméstica de su acción le aseguran en este mundo una red de clientes fieles, femeninos en su mayoría (I, 550). En cuanto a los muertos, a pesar de algunos accesos de mal humor, acompañados de bastonazos a costa del mensajero de las almas, no pueden sino felicitarse por haber encontrado este interlocutor tan válido que es Gélis, siempre dispuesto a encargarse de sus recados para los destinatarios que todavía están vivos.

De Pamiers a Montaillou, y de Arnaud Gélis a Guillaume Fort, las diferencias no son tan notables. Los dos testigos, ciudadano el uno, rústico el otro, uno de valle, otro de montaña, están de acuerdo en algunos datos capitales: ambos admiten la existencia de un mundo de aparecidos, estrechamente imbricado con el nuestro, y consideran que esos aparecidos son verdaderos dobles, puesto que también las «almas» de los muertos se presentan bajo el aspecto de un cuerpo más evanescente que al natural, pero análogo al cuerpo físico, idea esta muy extendida y popular. «Desde que tengo uso de razón —declara Pierre Maury—,[1024] siempre he creído que el alma humana tenía forma, cara, miembros, carne y hueso exactamente como el cuerpo humano; sin embargo, no han sido los heréticos quienes me lo han dicho». Por supuesto, entre Montaillou y Pamiers hay matices que se explican por los contrastes sociogeográficos. En la región apamea, las almas de las mujeres ricas pueden permitirse el lujo de circular en la demoníaca carreta de las *buenas damas*. En Montaillou, en cambio, aldea carente de caminos y ruedas, el folclore sigue siendo fiel en este punto a las tradiciones de los pueblos montañeses.[1025] Allí, las almas se hacen trasladar sobre todo por pája-

ros (lechuzas, etc).. En ambos casos, y en ambos lugares, los diablos están presentes. Ya sea arrastrando carretas, o metamorfoseados en lechuzas que transportan las almas sobre sus alas, o finalmente, bajo una forma más clásica, arrojando estas almas —que no pueden morir, sin embargo— al fondo de los barrancos. En cualquier caso, los demonios montan guardia en las montañas, sobre todo en los pasos y en los puertos, que son la zona fronteriza y satánica por excelencia.[1026]

Los naturales de Montaillou y de Prades d'Aillon —como buena parte de sus contemporáneos— suelen ser escépticos acerca de la existencia del purgatorio. Muchos de ellos tampoco creen que las almas de los hombres —dejando aparte a los judíos — corran el riesgo del infierno después de la muerte: «El infierno es solo para los diablos, y para Judas Iscariote —declara en esencia Jean Maury—.[1027] Y después del Juicio, será para los judíos, para todos los judíos, pero no para las almas de los demás hombres». Eso es tener el «sentido del pecado» muy poco desarrollado… Admiten en cambio, como lo hace Gélis, la interposición de una errancia o, en todo caso, de una penitencia momentánea del doble después de la muerte,[1028] a la que seguirá el paso al «lugar del descanso». En algunas ocasiones, una teología popular algo expeditiva asimila ese reposo al Paraíso terrestre que dieron a conocer, por otro lado, las vulgarizaciones del Antiguo Testamento escritas, y sobre todo orales. Solo después del Juicio final las almas se decidirán a subir al Paraíso celestial, y tras un interminable desplazamiento folclórico se encontrarán —por fin — en la auténtica vía del cristianismo.

No obstante, durante el largo periodo que transcurre entre la muerte individual y el Juicio final, y sobre todo durante el breve periodo que se intercala entre esta primera muerte física y la desaparición del doble, los ariegenses habían sabido reservar y preservar ampliamente la parte de sus tradiciones populares relativas al más allá. Estas, que de hecho se manifiestan no cristianas o in-

cluso precristianas, tenían que resignarse, no obstante, a coexistir con el cristianismo de la fe romana, y a la inversa; o bien —¡otro problema!— debían aceptar la coexistencia con el albigeísmo de los «buenos cristianos» en nombre de un sincretismo más o menos bastardo. En ocasiones el folclore trae extraños compañeros de cama. Sea como fuere, estas formas indígenas del culto a los muertos sobrevivieron en el Ariège hasta el siglo XIX, y más: visita de los aparecidos de incógnito en las casas, papel estratégico de la noche de Todos los Santos, con comida preparada en esa fiesta para los muertos, que después se irán, a descansar sin pérdida de tiempo, etc.[1029]

Catalana y occitana, la creencia en las dos bocanas de la muerte (muerte física, seguida de errancia, concluida a su vez por la «pequeña muerte» que lleva al descanso), corresponde a los restos regionales de un antiquísimo sustrato mental más o menos amalgamado con ciertos elementos del cristianismo, sin por ello confundirse con este.[1030]

No obstante, el folclore no está solo en el mundo. Ni siquiera en su propia esfera. No goza, ni mucho menos, de la adhesión total de los habitantes de la comarca. Algunos de ellos, escépticos, piensan que el alma no tiene verdaderamente forma humana, ni un rostro de «doble» algo más pálido. Se extrañan de no verla escapar de la boca del moribundo en el momento del último suspiro.[1031] Otras personas piensan que el alma es de pan; o que el alma es de viento; o que es un simple suspiro, expulsado justo en el instante mismo de la muerte. También, según otros, el alma es de sangre: «Hará tres años de esto en las próximas vendimias —declara Guillemette Benet (de Ornolac)—; yo estaba en mi huerto en la aldea. Allí, me caí de bruces desde lo alto de una pared, hasta el punto de sangrar por la nariz. Y le dije a una mujer que venía en mi ayuda: "Es el alma. ¡El alma! ¡El alma no es más que sangre!"» (I, 264).

El hombre no tiene solo un alma que, salvo excepción, es considerada inmortal. También hay que tener en cuenta su *espíritu*, que en el momento de los sueños puede escaparse del cuerpo del durmiente en que reside. Montaillou en general, y Pierre Maury en particular, están fascinados por los problemas del sueño y por el *exemplum* del lagarto, tal como lo contó Philippe de Alayrac, de Coustaussa.[1032] Este *exemplum*, no sin variantes, había sido recitado por los narradores de la Edad Media durante muchos siglos, y debió de surgir finalmente en las riberas del Ariège, en los diálogos de pastores.

> Había una vez —dice Philippe de Alayrac— dos creyentes que se encontraban junto a un río. Uno de ellos se durmió. El otro permaneció despierto. De la boca del durmiente vio salir un ser semejante a un lagarto. De pronto, ese lagarto, aprovechando una tabla (¿o una pajita?)[1033] que se extendía de una orilla a otra, pasó el río. En la otra orilla había el cráneo descarnado de un asno. Y el lagarto entraba y salía corriendo por los orificios que atravesaban aquel cráneo. Luego, volvía hasta la boca del durmiente volviendo a pasar el río por encima de la tabla. Hizo aquello una vez o dos. Al verlo, el hombre que velaba usó un ardid: esperó a que el lagarto pasase al otro lado del río y se acercase a la cabeza del asno. ¡Y quitó la tabla! El lagarto abandonó la cabeza de asno y volvió a la orilla. ¡Imposible pasar! ¡La tabla se había ido! De pronto, el cuerpo del durmiente se agitaba mucho, pero sin lograr despertarse pese a los esfuerzos que hacía el despierto para sacarlo de su sueño. Por fin, el que estaba despierto volvió a poner la tabla sobre el río. El lagarto pudo entonces volver sobre sus pasos y reintegrarse al cuerpo del durmiente pasando por su boca. Al punto, este se despertó, y contó el sueño que acababa de tener a su amigo:
>
> —He soñado —dijo—, que pasaba un río sobre una tabla; luego entraba en un gran palacio con muchas torres y habitaciones, y cuando quise volver al punto de donde había salido, ¡no había tabla! Imposible pasar: me habría ahogado en el río. De ahí mi agitación (en mi sueño). Hasta que volvieron a poner la tabla, y pude volver.
>
> Los dos creyentes se maravillaron mucho por aquella aventura, y fueron a contársela a un *perfecto*, que les dio la clave del misterio: el alma, les dijo, vive permanentemente en el cuerpo del hombre; por el contrario, el espíritu del hombre entra y sale del cuerpo humano, igual que el lagarto que va de la boca del durmiente a la cabeza del asno, y viceversa. (III, 152).

Así, según algunos, el hombre tiene su espíritu-lagarto personal, que preside su vida despierta, libre de escaparse durante el

sueño y durante las ensoñaciones. El hombre también posee un alma con forma de doble, y, según la creencia folclórica, después de la muerte esa alma vendrá a velar el sueño de los allegados del difunto.

De ahí la tentación vertical. Salvar esa alma. O salvar ese espíritu (a veces nuestros campesinos tienen incertidumbres de vocabulario). Arrancarlo de las garras de los demonios que se divierten persiguiendo a los dobles de los muertos por el espacio fantasmal y horizontal que nos rodea. Así, la obsesión campesina de la salvación del alma valora en primer término el Paraíso del dogma *romano*. Este Paraíso es la casa grande, la vasta *domus* aérea o estratosférica que, por amplia que sea, a duras penas podrá contener todas las almas de los difuntos, tan abundantes y numerosas son estas. Desde hace algún tiempo.[1034]

Más adelante, en el corazón del Montaillou *cátaro* brota la otra hipótesis vertical, relativa al más allá. De una verticalidad circular, si es que puedo decirlo. Seduce a los creyentes y simpatizantes, incluso lejanos, del albigeísmo en nuestras montañas. Las almas de los justos, según esta hipótesis, subirán un día al cielo, del que antaño habían descendido. Y del que quizá, por una reanudación del ciclo, volverán a bajar luego, para finalmente volver a subir. Y así sucesivamente.[1035]

Como ya hemos dicho, en el Sabarthès y en Cataluña, el mito de la caída inicial se repite hasta la saciedad en boca de todo pastor de Montaillou que se precie.[1036] Al principio de ese mito, los espíritus, atraídos por el Maligno, caen a la tierra, copiosos como nieve, por un agujero del Paraíso. Y los recitadores del cuento de las veladas vuelven sin cesar a los detalles que le unen: al principio, el Padre Eterno no ve nada de los comienzos de esta caída generalizada, se extraña y no comprende, pero después se enoja, y se apresura a poner su ancho pie en el agujero celestial. Aunque ya es un poco tarde: una buena parte de los espíritus se ha colado fuera del Paraíso paterno para caer a la tierra, convirtién-

dose en víctimas de las trampas femeninas y de las túnicas de carne humana urdidas por el demonio.[1037] Comienza en ese momento la parte baja del ciclo mítico: la metempsícosis. Los espíritus o las almas (sigue la duplicidad de vocablos) dejan los cuerpos humanos o túnicas de carne tras la muerte de estas (III, 221). Entonces escapan lo más rápido que pueden en busca de otros cuerpos, atormentados como están por los demonios-pavesas (en este punto se nota cierta convergencia con el folclore de los diablos torturadores de almas del Sabarthès). Quieren reencarnarse a la mayor brevedad en el seno de un feto que luego se convertirá en cuerpo animal, o bien en cuerpo humano. Aquí se intercala el hecho propiamente metempsicótico que representa la parte original, es decir, irreductible, del albigeísmo,[1038] si bien no cabe excluir que esta «parte» recorte ciertas tradiciones populares. A partir de ahí, y al cabo de cierto número de «saltos de pulgas», desde los cuerpos de animales hasta los de hombres, las almas consiguen rizar el rizo. Convertidas en almas de *perfectos*, se benefician de una vida ascética; o bien, heretizadas tardíamente, utilizan un *consolamentum* antes de morir. Después de la muerte, en este caso ascienden hacia el Paraíso de donde antaño habían caído.[1039] Esta ascensión final hacia la casa del Padre culmina el proceso de ida y vuelta, que se realiza a través de siete cielos sucesivos (III, 245). Cuando todas las almas buenas o todos los buenos espíritus se hayan ido así de nuestro mundo para volver a la patria paradisíaca, la tierra quedará vacía de hombres justos y entonces ya no presentará ningún interés. El fin del mundo será posible. Los cuatro elementos se fusionarán. El cielo caerá sobre la tierra, dicen los pastores de Montaillou, que en este punto se hacen eco de las palabras de los hermanos Authié. El sol y la luna se extinguirán. El fuego incendiará el mar, y el mar, que se hinchará en una marea creciente, apagará el fuego. La tierra se convertirá en un lago de pez y azufre. Es decir: el infierno.

Por lo que se refiere a los creyentes consolados, que serán los «cofrades» reunidos en la gran confraternidad de los montalioneses reconocidos como dignos de la salvación celestial, danzarán el día de la salvación final pisoteando a todos los no creyentes, «igual que los corderillos bailan sobre la hierba de los prados, o sobre los rastrojos de los campos segados» (II, 32).

Para terminar, las almas de los justos residirán en el Paraíso. ¿En qué consistirá su dicha? «Pues bien —dice Pierre Authié ante su maravillado auditorio de agricultores y ganaderos— el Paraíso será como una gran zona de amor, como una vasta morada uterina, igualitaria y socializada» (II, 411). «Cada alma tendrá allí tanto bien o felicidad como cualquier otra; y todas no serán más que una sola; y todas las almas se amarán como si amasen el alma de su padre o de sus hijos». De esta forma, Pierre Authié, filósofo genial del Sabarthès, nos ofrece la clave de su sacralidad, que una vez más no es sino lo social transfigurado. Ni una palabra por su parte sobre ninguna forma de visión beatífica. Al menos, en ese pasaje. El Paraíso será como una inmensa *domus* de Montaillou, donde los montalioneses se amarán sin fronteras, como si fueran huéspedes unos de otros. Como si todos fueran padres, madres, hermanos, hermanas, partes integrantes de un *ostal* gigantesco y único a escala de la humanidad. El pensamiento de Pierre Authié, en su expresión más atrayente para los naturales, implica una especie de vaivén a la vez circular y ascensional, que lleva de la *domus* de aquí abajo a la *domus* de allá arriba; del *ostal* minúsculo e imperfecto de la aldea al *ostal* mayor, espiritual y perfecto del Paraíso. Y quizá a la inversa. ¿Incesto generalizado? ¿Por qué no? Véanse los fantasmas primordiales del cura Clergue y, más cerca de nosotros, los de Rétif de La Bretonne. En el opúsculo titulado *Femmes, soyez soumises à vos maris*, Voltaire planteará, en tono jocoso, y en términos de amor mutuo, la cuestión celestial: «En el Paraíso […] se hará el amor sin duda, pero de otra forma

que aquí abajo. Porque os daréis cuenta de que en este mundo lo hacemos de manera muy imperfecta».[1040]

28
LA CASA Y EL MÁS ALLÁ

«¿Qué es lo que hace correr a fulano?», preguntaba, más o menos, hace algún tiempo, el título de un libro o de un filme de éxito, hoy completamente olvidado. ¿Qué es lo que hace caminar, correr, vibrar al hombre de Montaillou hacia 1290-1325? ¿Cuáles son las motivaciones fundamentales, los centros de interés que más allá de las pulsiones biológicas básicas (alimentación, sexo) dan un sentido a la existencia de este hombre? En una palabra, ¿cuáles son los datos esenciales de la vida, o las representaciones mentales que le hacen latir, que provocan que el montalionés haga *tictac*, como dicen en un pintoresco estilo los anglosajones? Con frecuencia me he planteado cuestiones de este tipo sobre los campesinos franceses del Antiguo Régimen en general. Resulta imposible, por supuesto, encontrar una respuesta pertinente y válida a escala de nación. Pero referida a una pequeña comunidad cuidadosamente explorada, tal como es Montaillou hacia 1310, resulta razonable formular el problema y buscarle una solución.

Nuestros documentos nos han permitido horadar la corteza superficial de las relaciones feudales y señoriales, esa corteza fresca y nutricia con que se contentaron durante tanto tiempo, debido a la limitación de los textos mismos y en aras de una erudición de buena ley, los historiadores del campesinado más antiguo. Más allá de la comunidad de habitantes y de la organización municipal de derecho o de hecho, que de cualquier forma no tiene mayor importancia en Montaillou, más allá de la minúscula «élite» aldeana, hemos llegado hasta la unidad de base, campesina y popular, que los textos nos ofrecieron como esencial: la *domus*,

el *ostal*, de todos y de cada uno. La casa es a la vez edificio y familia, es principio de unificación de los bienes y de los hombres. [1041] Por tanto, cuenta como algo primordial para los campesinos, que todavía no están obsesionados —como lo estarán sus homólogos de la época contemporánea— por el problema de la tierra. De pasada, hemos visto la «estrella» y la «buena fortuna» de la *domus*. ¡Realidad astral! Los herederos se esfuerzan por preservarla, y para ello proceden a quitar parcelas de uña y de pelo del cadáver del cabeza de familia. La identidad física y de linaje del hasta entonces dueño de la casa se transmitirá de esta forma a los herederos que surgirán tras él en el ostal.

Al mismo tiempo, hemos considerado a ese cabeza de familia en su actividad viva: raramente hembra, por lo general macho y paternal, preside los destinos de un «grupo doméstico» basado en la pareja nuclear flanqueada de hijos. La pareja misma está rodeada en muchas ocasiones de algunos elementos dispersos (servidor, sirvienta, hermanos y hermanas solteras, abuela viuda, y a veces pareja de ascendientes). Estos elementos tienden hacia el tipo ampliado de familia, sin que por ello la funden, salvo excepciones, en su plenitud. Con cada generación, la *domus* se ve amenazada por las «sangrías» de las dotes, que en principio quedan compensadas por la que aporta la muchacha que se casa con el hijo sucesor. Si es que hay hijo.

La disposición material y fundamental de la *domus* como nido de *hábitat* y como centro de explotación agrícola nos ha detenido un momento: hemos echado, cual propietarios, una ojeada desde la cocina o *foganha*, «casa dentro de la casa», corazón y fuego del *ostal*, hasta las habitaciones, y hasta los establos y apriscos, que ocasionalmente serán utilizados, en invierno y en épocas de enfermedades, como dormitorios para los humanos.

Sin embargo, hemos vuelto preferentemente a la «carga humana» o «carga de almas» de la casa, cuando la *domus* se dilata o se contrae al capricho de las variaciones cronológicas del ciclo fa-

miliar. En función de estas, se contratan criados agrícolas cuando los hijos de la familia aún son demasiado pequeños para sostener las estevas del arado, o se alquilan los brazos y servicios de una sirvienta cuando las hijas de la casa, ya mayores, comienzan a abandonar el techo familiar y cuando se casan en otra *domus*, sita en Montaillou o fuera de Montaillou. La buena marcha de este ciclo implica, como mínimo, un sistema de tres *domus*, o más. Dos *domus*, a fin de permitir el matrimonio de los jóvenes, que por definición no debe ser incestuoso. Y una tercera *domus* que da a las dos precedentes, o que recibe de ellas (según las respectivas posiciones mutuas en el ciclo familiar y en la escala de fortunas), jóvenes pastores, jóvenes boyeros, jóvenes sirvientas. Más tarde se recuperará a tal pastor de más edad, para, en caso de necesidad, convertirlo en yerno-heredero. Menos esenciales, pero dignas de interés, son las estructuras complejas que unen a las *domus* entre sí, o con su pasado cronológico. Me refiero a la comunidad aldeana, poco coactiva, y más bien descentrada. Y también al linaje o *genus*, que sitúa la *domus* en la serie de las parejas nucleares que la precedieron en el siglo, a lo largo de la hilera de los ascendientes. Y, finalmente, me refiero a la *parentela* que une dos *domus* o más (en el interior de la aldea, o más allá), gracias a las relaciones de consanguinidad sincrónica. Conviene asimismo mencionar los vínculos de vecindad, de trato, de amistad «inter-*domus*», y de alianzas mediante un matrimonio, así como los «contravínculos» de enemistad, que pueden llegar hasta la *vendetta*, poco sangrienta por lo demás, contra la casa del enemigo. Los golpes asestados por los inquisidores rompieron a menudo las ataduras, sin embargo sólidas y cuidadosamente concebidas, creadas por las familias mediante la alianza conyugal (véanse las desavenencias de origen inquisitorial que acaban con la amistad que antaño tenían entre sí los Clergue, los Belot, los Benet, reagrupados además mediante bodas hábilmente concertadas; pero ocurre tanto con los simples particulares como con los reyes: el

estado de conflicto guerrero alza al yerno contra el suegro, y puede hacer que los cuñados o los primos peleen entre sí por alianza). En cambio, los mismos correctivos asestados por la Iglesia estrecharon en muchos casos la solidaridad interna en cada casa. Las posibilidades que nuestros documentos ofrecen para la búsqueda monográfica nos han permitido finalmente descender hasta la intimidad, nada armoniosa, y en ocasiones pintoresca, de una casa dominante (la de los Clergue) y de una casa de agricultores acomodados (la de los Belot).

A pesar o a causa de nuestra voluntad monográfica, Montaillou nos ha puesto en la pista de las reflexiones, a menudo diversas, que han propuesto los pensadores y los economistas que se han interesado en lo que, con Marshall Sahlins, podría llamarse el modo de producción doméstico. En este caso, se trata de dar a la palabra «doméstico» su sentido etimológico, mejor conservado en inglés que en francés: este sentido nos acerca a la palabra *domus*. Marx hablaba de los sistemas de economía antigua,[1042] «donde la totalidad económica, en el fondo, está contenida en cada casa individual que forma por sí misma un centro autónomo de producción». Pero en este texto, el autor de *El capital* se refería a las estructuras de hábitat disperso que (según pensaba, con razón o sin ella) habían predominado en la Germania de los antepasados. Esta dispersión geográfica implicaba coacciones, o mejor ausencias de coacciones. Entre los cabezas de familia, al estar instalado cada uno y obrando para sí en su granja o en su casa aislada, la cooperación se reducía a su mínima expresión. En Montaillou, en cambio, el hábitat está reagrupado, abigarrado incluso: la colaboración entre las *domus* se organiza, por tanto, sin dificultad, aunque con moderación, y afecta al préstamo mutuo de utensilios y de herramientas, al acotado de las dehesas, a la prohibición de paso por los sembrados, al uso libre de una fuente común, etc.

Las ideas de Karl Polanyi resultan, a nuestro entender, más tópicas todavía. Se inspiran en la teoría que formuló Aristóteles a partir de Hesiodo,[1043] a propósito del *oikos* (casa) y de la *oikonomía* («economía», es decir, en este caso, la administración de la casa), y están en el cogollo de nuestra problemática montalionesa: la *domus*, en la aldea de las cruces amarillas (y en otras partes) constituye ante todo (aunque se olvide con demasiada frecuencia) una formidable reserva de poder y de contrapoder, con el que se puede hacer frente, victoriosamente o poco menos, a los poderes exteriores y «englobantes». En tiempos de «normalidad», estos poderes aprietan bastante poco (señorío y dominación política, ejercidos por el conde de Foix), pero también pueden volverse opresivos y desagradables, en virtud de una «excepción» que se manifiesta dominante durante el periodo que yo considero. Esta «excepción» cronológica deriva de las pretensiones de una Iglesia que quiere ser diezmera, y del imperialismo de una Inquisición que se vuelve totalitaria.

Económicamente,[1044] la *domus* entabla relaciones más «naturales» que monetarias, trabadas con otras *domus* y con otras unidades económicas. Tales relaciones implican actos de reciprocidad y de simetría (trashumancia, trueque, uso del molino condal), así como actos autoritarios de redistribución y tributación del excedente agrícola en beneficio de un centro, que en este caso es político-religioso (pienso en la recaudación del diezmo). Por supuesto, la *domus* presenta tendencias muy netas a la autarquía y a la economía de subsistencia: a este respecto me sorprendió el escaso desarrollo de la cooperación intraaldeana o intramontalionesa entre las economías celulares de las *domus*, y ello, pese a las formas agrupadas del hábitat. La atomización domiciliaria de las actividades productivas refuerza en esta aldea el espíritu casero (particularista) en detrimento del espíritu de parroquia, que en caso de haber sido más intenso, habría podido exaltar el sentido cívico de la comunidad. Finalmente, la *domus* anu-

da contactos intermitentes, pero reales con el mercado: feria de corderos, mercado de granos de Ax-les-Thermes o de Tarascon, etc. En estos mercados, el intercambio está condicionado por consideraciones no monetarias, tales como la pertenencia a una fe común. Una vendedora de grano (de la fe albigense) que le sube el precio del trigo a un comprador devoto del dogma romano, le dirá simplemente, para justificar su conducta: «Hago el bien sobre todo a los que son de la fe [y por lo tanto, a ti no]» (II, 108).

Más generalmente, por lo que sabemos, el caso de Montaillou representa una aplicación de los modelos que ha propuesto A. V. Chayanov en su *Theory of peasant economy*. Al analizar el mundo rural desde la economía de la familia campesina, Chayanov demuestra la validez de su punto de vista, que es aplicable a casi todo Occidente durante el periodo anterior a Adam Smith. Siguiendo al economista ruso,[1045] en este tipo de sociedad, cada *homo æconomicus* es organizador de una unidad económica familiar en la que los asalariados solo desempeñan un papel débil o intermitente. Así, la economía global estará formada por las interrelaciones de esas unidades familiares. Los rasgos generales de la *domus* de la región de Aillon responden a los caracteres de este «sistema doméstico», con división del trabajo por sexo. Mientras que las mujeres están a cargo del fuego, de la casa, de la cocina, del huerto, de la «hierba» para el ganado y para la familia, y del acarreo del agua,[1046] los varones asumen la tarea de los campos, de la leña, de los rebaños, con la ayuda intermitente de un complemento de mano de obra femenina, que puede ser migrante y temporera, o local y familiar. En resumen, citando a Rétif, maestro en la materia, la mujer en ese sistema dispone de los *detalles interiores*, y el hombre, de los *asuntos de fuera*.[1047] Desde esta perspectiva no se descuida la producción de excedentes para el mercado (corderos sobre todo, gallinas y huevos accesoriamente), pero se orienta con predilección hacia la subsistencia *grosso*

modo satisfactoria (?) de la familia, más que hacia «la creación de excedentes acumulados»; se tiende «a la producción de los valores de uso» (alimentos, vestidos) y no tanto al amontonamiento de moneda «o a la reproducción ampliada del capital agrícola». Puesto que la abundancia no está a la orden del día, resulta posible, siguiendo a Aristóteles, negar la escasez o despreciarla.[1048] En semejante sistema, las personas no son perezosas *a priori*, pero las incitaciones al trabajo son relativamente moderadas, porque no las aguijonean los atractivos de los excedentes ni las delicias de la acumulación constantemente incrementada del capital. Desde el momento en que la familia campesina es lo bastante numerosa y está provista de «jóvenes mayores» o de adultos trabajadores (hijos púberes e hijas núbiles: caso de los Belot, de los Maurs, de los Maury, etc)., trabaja por debajo de su capacidad, verificando así la ley de Chayanov, según la cual «la intensidad del trabajo en un sistema de producción doméstica para el uso varía inversamente a la capacidad de trabajo relativo de la unidad de producción». O bien, en términos más simples: cuantas más personas hay en una familia en situación de trabajar, menos necesario es trabajar mucho, individualmente, para asegurar el *minimum* de satisfacciones consideradas indispensables para las necesidades colectivas de la *domus*.[1049] El gran número de siestas, o de momentos dedicados a tomar el sol, las numerosísimas alusiones a las fiestas de guardar que jalonan el ciclo calendario y la conmemoración de los santos, confirman esta negativa a un exceso de trabajo. La infancia, como reserva de mano de obra, generadora potencial de ocio para las décadas venideras, está en el eje de este sistema, que no por ello se priva de rodear de amor a los niños.

Por tanto, la ausencia de excedentes crecientes hace más difíciles de soportar los actos usurarios, o la instauración de un pesado diezmo. En una sociedad donde todo el mundo, o casi todo, es más bien pobre, sin estar demasiado triste por ello, y donde el

ideal de riqueza creciente no aparece en la línea del horizonte, se nota la escasa agresividad de una clase específica de pobres en cuanto tal y de un proletariado sin tierra. Porque en líneas generales, los pobres son una invención de los ricos, que los necesitan para existir. En Montaillou, los muchachos a los que acecha el pauperismo, se expatrían sin titubear hacia la trashumancia, hacia la civilización de los pastores, masculina, célibe,[1050] y, en consecuencia, hacia la verdadera economía de mercado. Por otro lado, la no separación del productor de los medios de producción representa una de las reglas del sistema, por lo demás bastante bien observadas —al menos sobre el lugar— en Montaillou. Los hombres de las *domus*, incluso los poco acomodados, poseen allí, además de su hábitat, un rincón de tierra, y los pastores sin dinero, que vuelven a la comarca en edad madura, son propietarios de algunas decenas de corderos.

Lo que en esta región montalionesa falta es la vasta reserva señorial o gran propiedad territorial, como las que se dieron en Île-de-France o en los Alpes del Sur. En estas condiciones, el juego político (que no hay que confundir con el juego del poder, que englobaría al político en un conjunto más amplio) se juega «por encima de las unidades de producción». La estructura social basada en el granulado de las *domus* es esencialmente anárquica, tal como anota Sahlins. Con ello, el campesinado hace pensar en el saco de patatas del que hablaba Marx: una golondrina no hace verano. El mundo de las *domus*, a pesar de su fuerte unidad familiar, se caracteriza por un modo de existencia individual que puede ser solitario, sucio, triste, corto, *solitary, nasty, brutish and short*.[1051] No olvidemos la fuerza de la mortalidad, los estragos de las epidemias, la miseria y la represión. Si creemos a Sahlins, el modo de producción doméstica también favorece las fuertes querellas entre pequeñas unidades familiares: es este un mundo de cismas, de fragilidad segmentaria, de enormes disputas, de tendencias centrífugas. Hobbes hablaba de la guerra de todos

contra todos. Nosotros hablaremos, con Sahlins, de la guerra siempre posible de cada familia contra cada familia (guerra exacerbada, por supuesto, por las intrusiones del inquisidor y de sus agentes, que surgen del mundo de fuera). La aldea de Montaillou (que cuenta con un cuarto de millar de habitantes) no supera en estas condiciones cierto umbral de población; sin embargo, esa superación es posible en atención a sus propios recursos naturales, abundantes en las montañas. Ahora bien, si se diera el caso, surgirían unas estructuras políticas más sofisticadas. Con todo, la necesidad de una jefatura formal o informal se dejará sentir a título de exigencia mínima, y en Montaillou esta jefatura recaerá en la casa de los Clergue: estos señores se las ingeniarán para manipular o para acaparar los puestos de autoridad local (curato, bailío, cuando no consulado). La frágil comunidad de las *domus* no puede prescindir de jefes; bien que mal, debe parar los golpes de ariete que le asestan, desde el interior, los poderes de la Inquisición, y a la vez necesitan contener las disensiones internas y las tendencias centrífugas que renacen en el seno del grupo comunal. Montaillou tiene, por tanto, a su líder, Pierre Clergue, flanqueado por su hermano Bernard. Los aldeanos recompensarán a Pierre los favores prestados con la poliginia de la cual es beneficiario. Durante unos veinte años, él asegurará la relativa seguridad de sus convecinos, y a cambio, estos le garantizarán el acceso a las mujeres, objeto de sus deseos.

Con el mundo de los pastores hemos salido realmente del universo celular de las *domus*. Jóvenes célibes, los pastores escapan hacia los pastos y hacia la trashumancia catalana. Dedicados al asalariado libre, están más emancipados y son más «modernos» que los hombres que se han quedado *en casa*, los cuales sin embargo son sus semejantes, sus hermanos, sus padres. Distanciados de los bienes de este mundo, enamorados obligados, pero no forzosos, de la Señora Pobreza, los pastores consiguen librarse —al menos de vez en cuando— de esta exigente amante. La Inquisi-

ción, gracias a los golpes que da a diestra y siniestra, al norte y al sur, consigue separar de sus bases de retaguardia a este grupo errante de pastores, confieréndole, en la persona de Pierre Maury, el buen pastor, una autonomía fascinante. La *cabaña* carneril se opone a la *domus* aldeana, como la amistad viril contrasta con la intimidad parroquial, madre de rencores.

Al estudiar el gesto, la emoción, el amor, nos hemos topado, dentro de una simpática y moderada libertad de costumbres, con los problemas de la constitución de la pareja: esta asegurará en cada etapa generacional la reproducción social (y biológica) de la *domus*. Los hijos, presuntos herederos y mano de obra en ciernes, nos han proporcionado algunas impresiones inspiradoras: están más colmados de amor —aunque sin mimos inútiles— de lo que dicen las teorías clásicas sobre la indiferencia respecto a la infancia, tan populares entre nuestros historiadores.

Con respecto a los problemas de la muerte: más allá del matrimonio y el nacimiento, esta constituye el último episodio de nuestra demografía montalionesa. La muerte y la espera de la muerte hacen emerger lo que va a constituir el «más-allá-de-la-casa», el *otro* polo esencial de las motivaciones de nuestros aldeanos. Tras el país de más acá, constelado de *domus* familiares, surge el más allá que plantea el angustioso problema de la errancia y de la *salvación* del alma tras la muerte. Después de la *domus, salus*.

En cuanto a la cultura, nuestra investigación incide en el papel minúsculo, y sin embargo catalítico, que desempeña el libro en el punto de partida de la aventura de los Authié, que fue capital para el Sabarthès. La transmisión cultural, sin embargo, se produce esencialmente al margen del libro. Se realiza a través de la *domus* y, sobre todo, mediante la velada; o simplemente, durante las conversaciones que reúnen a varios individuos, sentados al amor de la lumbre en la cocina o en la cabaña.

En ausencia de cofradías (probablemente habría que descender a la baja región o a las ciudades para encontrar alguna),[1052] se imponen los grupos informales de hombres (que charlan y deciden), de mujeres (que parlotean y se informan), de jóvenes (que juegan en la penumbra, en un segundo plano). Estos grupos representan las instancias de la sociabilidad, tal como tiene lugar y se anuda por encima de la red de las *domus*, o más allá de esta. La sociabilidad global y total (hombres, mujeres y jóvenes) se revela en principio durante la misa y tras la misa del domingo. Pero la aldea en cuestión no está unida por fuerzas de cohesión muy sólidas. Más bien está despedazada por sus dos tendencias, minoritaria y mayoritaria, católica y catarizante. Está muy lejos de formar una «comunidad orgánica» o *Gemeinschaft:* permanece en el estadio de una especie de «colectividad mecánica» o *Gesellschaft*. Está tironeada en dos sentidos por las dos clases o partidos que se desgarran entre sí y que desgarran Montaillou. Estos dos bandos van congregando una tras otra a un número más o menos elevado de *domus*. El grupo Clergue y el grupo Azéma forman en el alto Ariège, según una terminología propia de nuestro tiempo, el «partido» y el «contrapartido». Se calzan una u otra denominación religiosa, que son pretextos cambiantes y consecuencias o etiquetas intercambiables tanto como motivaciones fundamentales. Los árboles no dejan ver el bosque. Ambos grupos están influidos, sin más, por la estratificación socioeconómica que superpone algunas *domus* relativamente ricas con las casas medias y pobres, eventualmente desprovistas de yuntas de labor.

El estudio de los marcos vacíos de la experiencia (*espacio* y *tiempo*) pone de relieve el carácter religioso tanto del tiempo próximo como del tiempo lejano, y la endeblez, por no decir otra cosa, del tiempo propiamente histórico. Su conocimiento, por lo que respecta al *genus* (linaje pasado) por oposición a la *domus* (familia actual) no supera más de dos, tres o cuatro generaciones. El espacio es definido en primer término por los círculos concéntri-

cos que constituyen las referencias del individuo: *corpus, domus, locus, pagus*, es decir, cuerpo, casa, aldea, comarca. La comarca en este caso es el Sabarthès o alto condado de Foix, que constituye para nuestros montalioneses, más allá de su comunidad local de personajes que se quieren mal y son mal queridos, el grupo de pertenencia más amplio, vivido como tal, en sí y por sí. A todos los niveles, el cuerpo humano y la *domus*, como unidades de base que son, sigue proporcionando la medida temporal y espacial del mundo. Y ¿qué es la *domus* en relación con el cuerpo, sino lo mismo que la molécula respecto al átomo?

Habría que considerar también, como conclusión de un análisis «espacial», la forma en que se sitúa la *domus* en el centro de un marco esbozado por las dimensiones vertical y horizontal.

Considerado sin romanticismo y sin anacronismos, el sentimiento de la naturaleza de nuestros aldeanos se deja invadir por la conciencia del destino, que expresa a su vez la relación entre el microcosmos y el macrocosmos. Anteriormente hemos estudiado sus actitudes con respecto a los animales, que pueden ser insultantes, amistosas o neutras: estas delimitan las censuras gracias a las cuales la familia humana se diferencia de los animales domésticos más próximos, englobados simbólicamente en el tabú del incesto, y también les permiten distinguirse, a mayor distancia, de la fauna peligrosa o repugnante, que forma, más allá de los animales de la domesticidad condescendiente o neutral, el tercer círculo de la repulsión insultante.

Más adelante nuestra investigación se ha orientado hacia la moral social y política, hacia las actitudes respecto a lo-que-se-hace-o-no-se-hace, y hacia el ideal, más o menos compartido, de la pobreza: nos hemos circunscrito a los valores poco controvertibles de la *domus*, de la no acumulación y de la *vecindad*, vecindad que funciona como dispensador de estima y de desprecio. A falta de tener siempre presente el sentido del pecado, los pobladores

del Sabarthès conocen, cuando es preciso, los sentimientos de la vergüenza y del honor.

Una breve ojeada a los valores religiosos y míticos nos ha puesto de nuevo sobre la pista de ese cordero de cinco patas o cinco pies que es la cultura popular: un pie en la fe romana, otro en el albigeísmo; un tercero en una especie de materialismo o de naturalismo campesino, que he calificado (a falta de un término mejor) de spinozismo salvaje, y los dos últimos hincados en el folclore. En cualquier caso, el más allá manda.[1053] Ese más allá es folclorizado por unos, negado por otros, y anticipado, con modalidades distintas, por católicos o por cátaros. La evocación del «doble» fantasmático y casi corporal que vaga errante sin casa después de la muerte, aguijonea a los montalioneses y a los habitantes del Sabarthès, que se lanzan en busca de soluciones, con frecuencia variadas: solución «horizontal» de los aparecidos terrestres del folclore; solución «vertical», que proporciona el más allá celestial de las religiones del Libro, de las religiones reveladas. Conciliación, por último, obrada por el catarismo: este incide horizontalmente en la metempsícosis entre las bestias y entre los hombres; y verticalmente, en el más allá final que se define como un ir hacia arriba. La salvación es, para muchos, el pensamiento supremo: «Todo lo que yo sé de Dios —declara un aldeano del Sabarthès—,[1054] es que fue hecho para salvarnos». Ingenuamente, la divinidad es concebida, por antropocentrismo, como algo cuya meta es la salvación del alma del individuo. Al honrar a Dios, el hombre llega, por tanto, a amarse a sí mismo, en su casa, y luego fuera de esta, en una duración imperecedera. Ámate, y el cielo te amará. Homo homini deus.

La *domus* en este mundo y el Paraíso en el otro: tal sería, simplificando, el ideal vivido de Montaillou. Este ideal constituye, respetando un naturalismo antropocéntrico, una especie de humanismo al cuadrado.[1055] Un humanismo que aún no se ve alte-

rado por la fascinación del cadáver descompuesto: esta obsesión crecerá con el cambio de siglo.[1056]

Estos dos elementos, el terrestre y el celestial, domiciliario y paradisíaco, más acá y más allá, pueden entrar en contradicción, en colisión incluso. Si uno es heretizado, por ejemplo, es difícil sujetar a la vez los dos cabos de la cadena conservando la *domus* al tiempo que la salvación. Hay que resignarse a perder una para conseguir la otra.

Sin embargo, no faltan las tentativas de conciliación, de síntesis incluso, entre la *domus* y el más allá: en una época muy posterior a la que yo considero en este libro, veremos entrar en acción durante el carnaval a las ánimas enmascaradas, formadas por grupo de jóvenes que se aprovisionan de alimentos de casa en casa, en algunos casos disfrazados de «damiselas» según las exigencias de una inversión sexual y estacional. Se pasará, por tanto, al hilo de toda clase de inversiones, de la vida a la muerte, y viceversa, de la muerte a la vida. Pero mucho antes del último y gigantesco despertar de los pensamientos contestatarios y folclóricos, que se expresará mediante la «guerra de máscaras» o «guerra de damiselas» en el Ariège del siglo XIX, la visita regular de los muertos convertidos en fantasmas a su antigua casa siempre viva ya era una costumbre arraigada según el testimonio de Arnaud Gélis. La campesina Rixende Cortil establecía un vínculo explícito entre la fertilidad de la tierra viva y la salvación del alma de los muertos, asegurada por los *hombres-buenos*. Lo uno no iba sin lo otro. Otras indicaciones convergentes: el Paraíso de la fe romana tiene aspecto de vasta *domus*. En cuanto a la morada celestial prevista por el albigeísmo, todas las almas que puedan residir en ella se amarán como hermanos y hermanas, como padres e hijos de una misma familia. Jacques Fournier pudo preguntarse incluso, sin recibir respuesta, si los pastores de Montaillou no creían en la posibilidad de un gran ciclo de eterno retorno entre las minúsculas casas de aquí abajo, y la vasta mansión de arriba, en el cielo.

Para infligir doble castigo, los inquisidores destruían la casa aldeana del culpable, y si había muerto, su sepultura. Así podrían privarlo del descanso en el más allá.

Una apreciación de conjunto por lo que se refiere al sistema bipolar que reina en Montaillou no puede sino hacer hincapié en sus notables facultades de reproducción, de implantación, de sólido arraigo en la tierra del Sabarthès. Dejemos pasar dos tercios de siglo: estamos en 1390. La dura represión que se abate sobre la aldea entre 1308 y 1325 probablemente se atenuará más adelante, para desaparecer finalmente, pero todavía habrá algunos episodios encarnizados, severos o crueles: en 1348 aparecerá la peste negra (cuyo impacto —¿débil quizá?— desconocemos en el alto Ariège), seguida de otras pestes, a las que habrá que sumar las devastaciones de los salteadores de caminos, de los guerreros… En 1390, Montaillou solo cuenta con 23 hogares, es decir, la mitad o menos de los que existían entre 1300 y 1320.[1057] Una sangría extrema… Sin embargo, incluso diezmadas, las familias principales no se verán desarraigadas, pese a la Inquisición, pese a las epidemias, a las guerras… En 1390 los habitantes de Montaillou se apellidan Benet, Clergue, Maurs, Ferrier, Baille, Fort, Azéma, Pourcel, Rives, Authié, Argelliers. Todos descienden de las familias de principios de siglo, a pesar de que fueron hostigados o perseguidos. Quizá solo un apellido (?) es nuevo. Las *domus*, por tanto, resistieron bien. La emigración hacia esa alta montaña tan poco atractiva no logra adulterarlos. Montaillou seguirá siendo como era. Durante la década de 1970 aún queda un Clergue en el lugar, aparece en la guía telefónica. Tras otros muchos Clergue… Así pues, a carrera de esta aldea se escalona sin historia, pero no sin historias, desde su fundación (¿en la época carolingia?) hasta la nuestra. Hoy en día, el abandono de los suelos de montaña amenaza la estabilidad de un viejo hábitat que no lograron aniquilar ni la represión por motivos ideológicos ni los microbios de los contagios asesinos. La cultura montalionesa es-

taba orientada, como se ha visto, hacia la reproducción simple, hacia la conservación de sí misma y hacia la perpetuación de las *domus* en este mundo. El único elemento de «crecimiento» que esta comunidad lograba alcanzar ocasionalmente, allá por el 1305, no tenía nada que ver con la economía, si dejamos a un lado la trashumancia. Estaba relacionado con el más allá de la muerte y con cierta trascendencia espiritual, centrada localmente en el Paraíso de los albigenses: estos eran cristianos desviados, sesgados, torcidos, a fuerza de ser exacerbados en su fe de «buenos cristianos» tan particular.

Jacques Fournier, el obispo inquisidor, se encargó, como sabemos, de poner orden en todo esto. Actualmente el catarismo ya no es más que un astro muerto, cuya luz fascinante y fría vuelve a llegarnos tras medio milenio de ocultación. Pero Montaillou, odiosamente oprimido por el concienzudo policía en 1320, es también mucho más y mejor que un desvío pasajero y valeroso. Montaillou es lo que le aconteció a aquel pueblo modesto, es el pálpito de la vida, restituida por un texto ejemplar y represivo que constituye uno de los monumentos en lengua latina de la literatura occitana. Montaillou es el amor de Pierre y de Béatrice, y es el rebaño de Pierre Maury. Montaillou es el calor carnal del *ostal*, y la promesa cíclica de un más allá campesino.[1058] Lo uno en lo otro. Lo uno llevando en su seno a lo otro.

FUENTES, AGRADECIMIENTOS

Muchas notas de este libro remiten a los *Anexos*. Siendo los costes de impresión lo que son hoy día, el editor [francés] ha fijado límites imprescriptibles a las dimensiones de esta obra. Límites tales que he tenido, ¡ay!, que dejar tales *Anexos*, por lo que se refiere a lo esencial, para un artículo cuyo manuscrito pienso someter a la revista Études rurales.

Aquí me limitaré (véanse las notas iniciales del capítulo 2) a justificar la cifra de 200 a 250 habitantes que he atribuido a Montaillou durante el periodo considerado (1294-1324). En total se enumeran 204 montalioneses fichados en el curso de las exhaustivas investigaciones de Jacques Fournier.[1059] Esta cifra es *incompleta*; desde luego, el obispo ha podido hurgar, literalmente, en cada casa de Montaillou; sin embargo no realizaba un censo íntegro —que, digámoslo de pasada, nos falta desafortunadamente—. Los testigos o acusados originarios de Montaillou a quienes interrogaba Jacques Fournier omitieron mencionar quizá a algunos adultos; probablemente olvidaron un número bastante grande de recién nacidos y de niños. Pero, por otra parte, esa cifra de 204 montalioneses es algo *excesiva*: los 204 no han vivido todos *juntos* en Montaillou (algunos estaban muertos o habían emigrado desde el principio de nuestro periodo). Otros nacieron o inmigraron a Montaillou, tras esas muertes y esas emigraciones. Entre el defecto y el exceso, la cifra de 200 a 250 es por tanto completamente plausible. Anticipa, por supuesto, el *centenar* de personas que solamente se encontrará en la aldea en 1390, tras las cuantiosas pérdidas demográficas (50 por ciento o más) debidas a las pestes, las guerras y otros desastres que sucedieron de 1348 en adelante (Dufau, 1898).

A continuación se encontrará una *Bibliografía*. Mi *fuente* esencial ha estado formada por el *Registre* de Jacques Fournier (véase

supra el *Prefacio*, e *infra*, la *Bibliografía*). Sin embargo, he recurrido también a legajos de archivos, por regla general posteriores a la época que estudio. Entre los documentos que son contemporáneos de esta o anteriores, figura el registro de Geoffroy de Ablis (año 1308-1309; manuscrito latino, B. N. 4269). Muy poco concierne a Montaillou. En cuanto a los legajos de época tardía, he utilizado:

—*Archives départementales de l'Ariège*, J. 79 (rentas señoriales percibidas en Montaillou en el siglo XVII; aunque se trata de rentas típicamente medievales: véase *supra*, cap. I).

—*Archives communales de Montaillou*: son casi todos contemporáneos de los siglos XIX y XX (registro civil; censos nominales; censos fiscales; catastros de 1820, muy valiosos; véase también en los *Archives départementales de l'Ariège*, ciertos censos nominales para nuestra aldea, en 10 M 4).

Para terminar, doy los gracias a muchas personas que me han ayudado con sus consejos; especialmente a Jean Duvernoy, Jean-Marc Leuwen, Georges Duby, Alain Besançon, Hugues Neveux, François Guiraud, Patrick Auffret, Antoinette Chamoux, Pierre Fénot, Michèle de la Pradelle, Daniel Fabre y J. Lacroix; así como al alcalde de Montaillou, a la Sra. Durand, y a otros muchos habitantes de la aldea.

ÍNDICE ALFABÉTICO DE OBRAS CITADAS Y BIBLIOGRAFÍA

Por supuesto, esta lista no es en modo alguno una bibliografía exhaustiva sobre el catarismo —por importante que haya sido esta doctrina en Montaillou—. Para una información bibliográfica de este género, hay que remitirse, por ejemplo, a H. Grundman, en J. Le Goff, *Hérésies*…; y a C. Thouzellier, *Catharisme*…, 1965, pp. 469-501.

ABEL, W., *Crises agraires en Europe, XIIIe-XXe siècles* (trad)., París, 1973.

D'ACHERY, L., *Spicilegium*…, París, 1666, vol. VII (p. 34).

ADAM, P., *La Vie paroissiale en France au XIVe siècle*, París, 1964.

AGULHON, M., *Pénitents et franc-maçons dans l'ancienne Provence*, París, 1968.

ALFORD, V., *Pyrenean Festivals*…, Londres, 1937.

ANDRIEU, M. T., *La Doctrine néo-cathare en haute Ariège*, tesina de Historia (Univ. Toulouse), bajo la dirección de G. Caster, 1967.

ARIES, P., *Le Temps de l'histoire*, Mónaco, 1954.

—, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París, 1973 (nueva edición).

ARON, J. P., P. DUMONT y E. LE ROY LADURIE, *Anthropologie du conscrit français*, París, 1972.

BABY, F., *La Guerre des demoiselles*, Ediciones de la revista *Folklore*, otoño de 1972, Carcasona.

BAKHTINE, M., *L'œuvre de François Rabelais* [trad. del ruso], París, 1970. [Edición castellana: M. Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barcelona, 1974].

BARRIERE-FLAVY, C.: De los trabajos de este historiador relativos al condado de Foix, ténganse en cuenta sobre todo: *La Baronnie de Miglos*, Toulouse, 1894; el *Censier du pays de Foix en 1385*, Toulouse, 1898; el *Dénombrement du comté de Foix sous Louis XIV, étude… suivie du texte du dénombrement*, Toulouse, 1889 [fundamental sobre Montaillou]; *Histoire de Saverdun*, Toulouse, 1890.

BAUDRILLART, A., véase Dictionnaire d'histoire.

BEC, P., *Les Interférences linguistiques entre gascon et languedocien dans les parlers du Comminges et du Couserans*, París, 1968. [Importante para trazar la frontera lingüística al sudoeste del Sabarthès].

BELMONT, N., *Mythes et croyances dans l'ancienne France*, París, 1973.

BENNASAR, B., «Mentalités…, et croyances pyrénéennes», contribución al volumen colectivo *Les Pyrénées*, Privat, éditeur, Toulouse, 1974.

BERKNER, L., «The stem family… in Eighteenth Century Austria», *American historical Review*, abril de 1972.

BESANÇON, A., *L'Histoire psychanalytique*, París-La Haya, 1974.

BLOCH, M., *Le France sous les derniers Capétiens*, 1223-1328, París, ed. 1964.

—, *La Société féodale*, París, 1939-1940.

—, *Caractères originaux de l'histoire rurale française*, París, éd. 1952 [ed. cast.: *La historia rural francesa; caracteres originales*, Barcelona, Crítica, 1978].

BOLLEME, G., *Les Almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, 1969.

BONNASSIE, M., artículo en el volumen editado por J. Schneider (véase este apellido).

—, *Thèse d'État* (inédita) sobre la historia social de Cataluña medieval, Univ. de Toulouse-Le Mirail, 1972. [*La organización del trabajo en Barcelona a fines del siglo XV*, Barcelona, 1975].

BONNEY, F., *Jean Gerson et l'enfance*, Tesis del tercer ciclo (inédita), Universidad de Burdeos-III.

BORDENAVE, J., y M. VIALELLE, *La Mentalité religieuse des paysans de l'Albigeois médiéval*, Toulouse, 1973.

BORST, A., *Die Katharer*, Stuttgart, 1953. [Trad. francesa, París, 1974].

BOSSUET, B., *Le Jeudi Saint, méditations sur l'Évangile*, París, ed. 1963.

BOUCHARD, G., *Le Village immobile*, París, 1972.

BOURBON, E. DE, *Anecdotes historiques..., apologues*, publicados por A. Lecoy de la Marche, Soc. de l'Hist. de France, París, 1877.

BOURDIEU, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, 1972.

—, «Les Stratégies matrimoniales», *Annales*, julio de 1972.

—, *Sociologie de l'Algérie*, París, 1961, y nueva ed., 1973. [*Argelia entra en la Historia*, Barcelona, Nova Terra, 1962].

BOUTRUCHE, R., *La Crise d'une société. Seigneurs et paysans du Bordelais pendant la guerre de Cent ans*, París, 1947.

—, *Seigneurie et féodalité*, vol. II, París, 1970.

BRAUDEL, F., *La Méditerranée… au temps de Philippe II*, París, 1966 [ed. castellana: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, F. C. E., 2.ª ed., 1976].

BEE HIER, E., *Histoire de la philosophie*, vol. I, París, 1938. [*Historia de la filosofía*, 2.ª ed., Buenos Aires, 1944].

Cahiers de Fanjeaux, editados en Toulouse, Ed. Privat. He utilizado sobre todo los volúmenes I, II, III, IV, VI y VII, aparecidos entre 1966 y 1973.

CARO BAROJA, J., *Les Sorcières et leur monde* [trad.], París, 1972. [Ed. castellana: *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1966].

CAROZZI, C., contribución a los *Cahiers de Fanjeaux*, vol. 8 (1973).

CASTAING-SICARD, M., *Monnaies féodales et circulation monétaire en Languedoc*, Toulouse, 1961.

CASTER, G., y J. SÉGUY, reseña del *Registre* de Jacques Fournier y de la publicación de J. Duvernoy, en *Annales du Midi*, 1968, pp. 92-94.

The Catholic Encyclopedia, Nueva York, 1907, y años siguientes; y *New Catholic Enciclopedia*, Nueva York, 1967. [Sobre todo el artículo de G. Mollat sobre Benedicto XII].

Catholicisme… Encyclopédie…, véase Jacquemet.

CAZENAVE (A. M)., Tesis, en curso, sobre el catarismo en la Francia meridional. Véase también el artículo de este autor sobre «Les Ordres mendiants dans l'Ariège», en *Cahiers de Fanjeaux*, n.º 8, 1973; así como «Les Cathares en Sabarthès», *Comité des tray. et scientif., Bull. hist. et philol., jusqu'a 1610* (1969 [aparecido en 1972]).

Chanson de la Croisade, véase E. Martin-Chabot.

CHASTELAIN, G., «Miroir de mort», en *Oeuvres complètes*, Bruselas, 1862-1866 [texto utilizado por C. Martineau: véase este apellido].

CHAYANOV, A., *Theory of peasant economy*, trad. inglesa, Homewood, Illinois, EE. UU., 1966.

CHELINI, J., *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, París, 1968.

CHEVALIER, M., *La Vie humaine dans les Pyrénées ariégeoises*, París, 1956. [Fundamental].

CHOMEL, V., «La pratique religieuse en Narbonnais aux XVe-XVIe siècles», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1957.

CLÉDAT, L., edición del *Nouveau Testament, traduit au XIIe siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare* [sobre todo las páginas XXI-XXII], París, 1887 («Bibl. de la Fac. des Lettres de Lyon», vol. IV).

COHN, N., *The Pursuit of millenium*, Nueva York, ed. 1961.

COLAS, L., *La Tombe basque*, Bayona, 1923.

COSTE, P., «Vie pastorale en Provence au XIVe siècle», *Études rurales*, abril de 1972.

GOULET, N., «Pourrières, 1368-1430», *Études rurales*, julio de 1973.

DEFFONTAINES, P., *L'Homme et sa maison*, París, 1972.

DELARUELLE, E., Contribución a los *Cahiers de Fanjeaux*, n.º 3, 1968. [A propósito de los estudios recientes sobre el catarismo, y de la controversia Morghen-Dondaine].

—, «Dévotion populaire… au Moyen Age», véase J. Le Goff, *Hérésies…* Véase A. Fliche.

DELCOR, M., *Les Vierges romanes de Cerdagne et Conflent*, Barcelona, 1970.

DELUMEAU, J., *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, 1971.

DEMOS, J., «Thèmes dans la sorcellerie…», en A. Besançon (véase este apellido).

DERMENGHEM, E., *Le Culte des Saints dans l'Islam maghrébin*, París, 1954. [Sobre todo, p. 165 y siguientes].

DESAIVE, J. P., «Revenus des prêtres de campagne au nord de Paris», *Rev. d'hist. mod. et cont.*, octubre 1970.

DESCHAMPS, E., «Ballade sur les jurons», en *Œuvres complètes*, París, 1878, vol. I. [Texto utilizado por C. Martineau, véase este apellido].

DEVAILLY, G., *Le Berry (Xe-XIIIe siècles)*, París-La Haya, 1973.

DEVIC, C., y J. VAISSETTE, *Histoire générale de Languedoc*, t. 9 (1 y 2) y 10 (1 y 2), Toulouse, edición de 1886.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, por A. Baudrillart y sus colaboradores, París, 1935, vol. 8 (art. *Benoît XII*).

Dictionnaire de spiritualité, véase M. Viller.

DOLLINGER, I., *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. II, Múnich, 18, 1890.

DONDAINE, A., «Le *Registre* de J. Fournier, à propos d'une édition récente» (reseña crítica), *Rev. de l'hist. des religions*, oct. 1970.

DOSSAT, Y., *Les Crises de l'Inquisition toulousaine au XIVe siècle*, Burdeos, 1959.

DOUAIS, C., *Documents pour… l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, París, 1900 [P. 104 ss.: análisis del *Registre* de Fournier].

DUBY, G., *Fondements d'un nouvel humanisme*, 1280-1440, Ginebra, París, 1966.

—, *Le Dimanche de Bouvines*, París, 1973.

—, «Techniques… dans les Alpes du Sud en 1338», *Annales du Midi*, 1958.

—, «Lignage, noblesse et chevalerie au XIIe siècle dans la région maçonnaise», *Annales*, 1972.

—, *Hommes et structures du Moyen Age*, París-La Haya, 1973. [*Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1977].

DUBY, G. y A., *Les Procès de Jeanne d'Arc*, París, 1973.

DUCLOS, H., *Histoire des Ariégeois*, París, 1885-1887.

DUFAU DE MALUQUER, A. DE, «Le pays de Foix sous Gaston Phoebus, Rôle des feux du comté de Foix en 1390», *Bull. de la Soc. des Sciences, Lettres et Arts de Pau*, 2e serie, t. 28, 1898-1899 (Foix, 1901).

DUMEIGE, G., *La Foi catholique*, París, 1969.

DUPRONT, A., «La religion, anthropologie religieuse», en P. Le Goff y P. Norba, *Faire de l'Histoire*, vol. II (véanse esos apellidos).

—, «Vie et création religieuse dans la France moderne (XIVe-XVIIIe siècles), en M. François, *La France et les Français*, París, 1972.

DURKHEIM, E., *Le Suicide*, París, 1897 [ed. castellana, *El suicidio*, Madrid, Akal, 1978].

DUVERNOY, J., véase Jacques Fournier.

—, *L'Inquisition à Pamiers*, Toulouse, 1966.

—, «La noblesse du conté de Foix au début du XIVe siècle», *XVIe Congrès de la Fédération des sociétés académiques et savantes, Languedoc-Pyrénées-Gascogne*, Auch, 1961. Entre

las demás publicaciones de J. D., citemos sobre todo «La nourriture en. Languedoc à l'époque cathare». [*Ibid.*, 24.° Congreso de 1968, editado en Carcasona en 1970] y su «Pierre Authié» (*Cahiers d'études cathares*, otoño, 1970). Véase también sus *Corrections* a la edición del *Registre de Fournier* (Toulouse, Privat éditeur, opúsculo, 1972).

ELIAS, N., *La Civilisation des moeurs*, vol. I (trad)., París, 1973.

ESCALON DE FONTON, M., *Préhistoire de la Basse-Provence*..., Martigues, 1968.

EXPILLY (abate), *Dictionnaire géographique des Gaules et de la France*, París, 6 volúmenes, 1762-1770. [Sobre todo, el artículo *Comté de Foix*].

EYMERICH, N., y F. PEÑA, *Le Manuel des inquisiteurs*, ed. y trad. por L. Sala-Molins, París-La Haya, 1973 [Este *Manual*, elaborado después de la época que nosotros estudiamos, refleja una teoría evidentemente más atroz que la *práctica* de Jacques Fournier, que sin embargo no tenía nada de idílica. Ed. castellana: *Manual de Inquisidores. Para uso de las Inquisiciones de España y Portugal*, Montpellier, 1821. Barcelona, Fontamara, 1974].

FABRE, D., y J. LACROIX, *La Vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIXe siècle*, París, 1973.

FAIL, NOËL DU, *Propos rustiques, en Conteurs français du XVIe siècle*, París [Pléiade, N. R. F.], ed. de 1965.

FAVIER, J., *Finances et fiscalité au bas Moyen Age*, París, 1971.

FEBVRE, L., *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, París, 1942 (ed. 1968).

—, *Au coeur religieux du XVIe siècle*, París, 1957.

FELICE, P. DE, *L'autre monde…, le purgatoire de saint Patrice*, París, 1906.

FLANDRIN, J. L., *Les Amours paysannes. Amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France (XVIe-XIXe siècles)*, París, 1975.

—, *L'Église et le contrôle des naissances*, París, 1970.

—, «Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien», *Annales*, nov. 1969.

FLEURY, F., y P. VALMARY, «Les progrès de l'instruction élémentaire de Louis XIV à Napoleón III», *Population*, 1957.

FLICHE, A., y V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, vol. X, XII, XIII *y* XIV. [Sobre el periodo que va globalmente desde 1193 a 1449]. Particularmente valiosas nos han resultado las contribuciones de C. Thouzellier (vol. X) y de F. Delaruelle (vol. XIV).

FOREVILLE, R., «Les statuts synodaux et le renouveau pastoral du XIIIe siècle dans le Midi de la France», *Cahiers de Fanjeaux*, n.° 6, 1971.

FOSSIER, R., *La Terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIIIe siècle*, París-Lovaina, 1968.

—, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, París, 1970.

FOUCAULT, M., *L'Ordre du discours*, París, 1971. [Ed. castellana: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1974].

FOURNIER, J., *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, manuscrito latino n.° 4030 de la Biblioteca Vaticana, editado por Jean Duvernoy, Toulouse, 1965, 3 vols. [Véase también *supra*, Duvernoy, 1972].

FOURNIER, P., «Jacques Fournier (Benoît XII)», *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXVII, 1938, pp. 174-209.

FOURQUIN, G., *Les Campagnes de la région parisienne à la fin du Moyen Age*, París, 1964.

—, *Seigneurie et féodalité au Moyen Age*, París, 1970. [*Señorío y feudalismo en la Edad Media*, Madrid, Edaf, 1977].

—, *Le Paysan d'Occident au Moyen Age*, París, 1972.

—, *Histoire économique de l'Occident médiéval*, París, 1969.

FRECHE, G., La *Région toulousaine* (1670-1789), tesis de Derecho, París, Droit, 1969.

FURET, F., y W. SACHS, «Alphabétisation en France», *Annales*, mayo-junio, 1974.

FUSTEL DE COULANGES, N., *La Cité antique*, París, 1864. [*La ciudad antigua*, Madrid, Edaf, 1968].

GARRIGOU, A.: Las investigaciones muy variadas de este erudito e historiador ariegense están contenidas en sus «Études historiques sur l'ancien pays de Foix», Toulouse, 1845 [incluyendo una «Notice sur la chapelle de Sabart»]; en sus *Études historiques*... [igual título], 1843-1863, 3 vols.; en su *Histoire de l'Eglise de Sabar* [*t*], Sabart, 1849.

GAUSSEN, H., *Végétation de la moitié orientale des Pyrénées*, Toulouse, 1926. [Importante por lo que se refiere al Sabarthès].

GELLER, E., *Saints of the Atlas*, Londres, 1969 [y, del mismo autor, un artículo sobre ese tema en *Annales*, mayo de 1970].

GÉNICOT, L., *Le XIIIe siècle européen*, París, 1968.

GIEYSZTOR, A., *Contribution à l'Histoire de la pauvreté* (véase M. Mollat).

GIRAUD, F., *Hérésie et société paysanne à Montaillou*, tesina de Historia, Univ. de París-VII, 1971.

GLASS, D., y D. EVERSLEY, *Population in history*, recopilación de artículos, Londres, 1965. [Consúltese sobre todo

el artículo de J. Hajnal sobre la edad del matrimonio].

GLÉNISSON, J., y colaboradores, *Histoire de la France, 1300-1450*, París, 1971.

GODELIER, M., *Un domaine contesté, l'anthropologie économique*, París-La Haya, 1974.

GOODY J., y colaboradores, *Literacy in traditional societies*, Cambridge, 1968.

GOUBERT, P., *Beauvais et le Beauvaisis au XVIIe siècle*, París, 1960.

GODRON, A., *Les Métiers en Languedoc au Moyen Age*, Ginebra, 1958.

GRAMAIN, M., (de la Universidad de Tours), tesis sobre la historia rural de la región de Béziers en los siglos XIII-XIV.

—, «Démographie de la viguerie de Béziers, vers. 1300-1340», en *La Démographie médiévale*, *Annales Fac. des Lettres*, Niza, n.º 17, 1972.

GRIFFE, E., *Le Languedoc cathare de 1140 à 1229*, París, 1969-1973, 3 vols. [*«événementiel»*, y útil en cuanto tal].

GUENÉE, B., *L'Occident aux XIVe et XVe siècles*, París, 1971.

GUI, G., *Manuel de l'inquisiteur*, ed. por G. Mollat, París, 1926, 2 vols.

TUDELE, GUILLAUME DE, véase Tudele.

GUILLAUMIN E., *Le Syndicat de Baugignoux*, París, ed. 1959.

GUILLEMAIN, B., *La Cour pontificale d'Avignon*, París, 1962. [Véase también del mismo autor, sobre Jacques Fournier convertido en Papa, *La Politique bénéficiale de Benoît XII*, París, 1952].

GUIRAUD, J., *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, 2 vols., París, 1935, 1938.

GUREVIC, A., «La notion de propriété pendant le Moyen Age», *Annales*, mayo, 1972.

HAJNAL, H., véase D. Glass.

HEELS, H., *L'Occident aux XIVe et XVe siècles, aspects économiques et sociaux*, París, 1963. [*Occidente durante los siglos XIV y XV. Aspectos económicos y sociales*, Barcelona, Labor, 1968].

HEERS, J., *Le Clan familial au Moyen Age*, París, 1974. Sobre todo, pp. 23, 137 y *passim*. [*El clan familiar en la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1978].

HEFELE, C., *Histoire des conciles*, París, 1913, sobre todo el volumen V-2.

HERTZ, R., *Sociologie religieuse et folklore*, París, 1970 (reedición).

HILTON, R., «Medieval peasants», *Journal of peasant Studies*, enero, 1974.

HIRSCHMANN, A., *The Strategy of economic development*, Yale Univ. Press, New Haven, 1958.

Histoires et légendes du Chat, textos recogidos por K. Alpar-Ashton, Introducción por R. Laufer, París, Tchou, 1973. [Esta recopilación contiene varios cuentos que provienen del área occitana, y que confirman nuestros documentos].

IMBART DE LA TOUR, P., *Origines religieuses de la France. Les paroisses rurales…*, París, 1900.

INSTITORIS, H., y J. SPRENGER, *Le Marteau des sorcières*, trad. por A. Danet, París, 1973. [*El martillo de las brujas*, Madrid, Felmar, 1976].

JACOB, K., *Studien über Papst Benedikt XII*, Berlin, 1910. [Estudio sólidamente documentado].

JACQUEMET, G., y colaboradores, *Catholicisme… Encyclopédie*, París, 1948, y años siguientes.

JARRY, E., «La Chrétienté médiévale», en M. François, *La France et les Français*, París, 1972.

JEANROY, A., y A. VIGNAUX, edición de *Voyage au purgatoire de saint Patrice*, Toulouse, 1903 («Bibliothèque méridionale», vol. 8).

JOISTEN, C., *Contes populaires de l'Ariège*, París, 1965.

JULIA D., contribución a J. Le Goff y P. Nora (véase esa referencia).

JUNG, C. J., *Psychologie et alchimie*, París (trad)., 1970. [*Psicología y alquimia*, Barcelona, Plaza y Janés, 1977].

KANTOROWICZ, E. H., *The King's two bodies*, Princeton, 1957.

KELLER, G., *Le Petit Chat miroir* [tema del gato y de la lechuza], cuento fantástico reproducido en el volumen de A. y H. Richter, *L'Allemagne fantastique*, Verviers-París, Marabout, 1973.

KLAPISCH, C., «Fiscalité et démographie en Toscane», *Annales*, nov. de 1969 (sobre todo sobre los problemas de la edad del matrimonio).

—, «L'enfance en Toscane au début du XVe siècle», *Annales de démog. historique*, 1973.

LACAZE, J., *Les Vaudois d'après le Registre de Jacques Fournier*, tesina de Historia, Univ. de Toulouse, bajo la dirección de G. Caster, s. f.

LAFONT, R.: entre las numerosas obras de este autor, útiles para toda comprensión (igualmente histórica) de la toma de conciencia occitana (antigua y moderna) puede citarse *Clefs pour l'Occitanie* (París, 1971), *Lettre ouverte aux Français* (1973), *La Revendication occitane* (1974).

LAMOTHE-LANGON, E. DE, *Histoire de l'Inquisition en France*, París, 1829 [poco seria].

LASLETT, P., *The World we have lost*, Londres, ed. 1970. [Véase también el volumen colectivo bajo la dirección de P. Laslett, *Household and family in past time*, Cambridge, 1972].

LATREILLE, A., E. DELARUELLE y J.-R. PALANQUE, *Histoire du catholicisme en France*, vol. II, París, 1963.

LAVISSE, E., *Histoire de France*, vols. 6 y 7 (por C. Langlois y A. Coville), París, 1911.

LAZAR, M., *Amour courtois et Fin'Amors*, París, 1964.

LEACH, E., «Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse», en *New Directions in the Study of Language*, editado por E. Lenneberg, M. I. T. Press, Cambridge (EE. UU)., 1966.

LEBRUN, F., *Les Hommes et la mort en Anjou, aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, 1971.

LE GOFF, J., *La Civilisation médiévale*, París, 1964. [*La civilización del occidente medieval*, Barcelona, 1970].

—, «Au Moyen Age, temps de l'Eglise et temps du marchand», *Annales*, mayo-junio, 1960.

—, prefacio a D. O'Connell, *Les Propos de Saint Louis*, París, 1974.

—, y colaboradores, *Hérésies et Sociétés*, París-La Haya, 1968.

—, «Le Christianisme médiéval en Occident…», en *Histoire des religions*, vol. II, Encyclopédie de la Pléiade, París, 1972.

—, artículos en *Annales*, julio de 1970, y en *Cahiers de Fanjeaux*, n.° 8, 1973, sobre la distribución geográfica de

los conventos de las órdenes mendicantes, sobre todo en el sur de Francia.

—, «Le Merveilleux dans l'Occident médiéval», comunicación inédita presentada al coloquio de 1974, sobre *Le Merveilleux arabo-musulman médiéval*, mantenido en el Collège de France por la Assoc. pour l'Avancement des Études islamiques.

—, y P. NORA, *Faire de l'Histoire*, París, 1974 [véase sobre todo, en el volumen III, el artículo de D. Julia, «Histoire religieuse», pp. 156-167].

LE ROY LADURIE, E., *Les Paysans de Languedoc*, París, 1966.

—, «La verdeur du bocage», Introducción a A. Tollemer, *Un sire de Gouberville…*, París-La Haya, 1972. [Esta introducción ha sido reproducida en *Le Territoire de l'historien*].

—, *Le Territoire de l'historien*, París, 1973.

—, «L'aiguillette», *Europe*, marzo de 1974 [número especial sobre Freud].

LÉVI STRAUSS, C., *Tristes Tropiques*, París, 1955 [edición castellana: *Tristes trópicos*, Buenos Aires, 1970].

LILLE, A. DE, véase J.-P. Migne.

LIMBORCH, C., *Liber sententiarum Inquisitionis tholosanae, Historia Inquisitionis*, Ámsterdam, 1962.

LORCIN, M. T., *Les Campagnes de la région lyonnaise aux XIVe et XVe siècles*, Lyon, 1974.

Malleus maleficarum, véase: Institoris.

MANSELLI, R., *L'Eresia del male*, Nápoles, 1963. [Véase también una contribución del mismo autor a los *Cahiers de Fanjeaux*, vol. 8].

MANSI, G., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia, 1759-1798.

MANTEUFFEL, T., *Naissance d'une hérésie…, La pauvreté volontaire…*, París-La Haya, 1970.

MARTIN-CHABOT, E., edición de la *Chanson de la Croisade*; vol. I: «Chanson de Guillaume de Tudèle»; vol. II: «Poème de l'auteur anonyme»; París, 1931 y 1957.

MARTINEAU-GENIEYS, C., *Le Thème de la mort dans la poésie française de 1440 à 1550*, importante tesis (inédita) presentada en 1974 en la Universidad Paul-Valéry de Montpellier.

MAURIN, Y., *L'Élevage ovin en Languedoc*, 1800-1850, tesis (inédita), Montpellier, 1973. [Véase también sobre un tema cercano a «nuestra» trashumancia, A. Duplat, *Élevage dans les Pyrénées orientales*, tesina, Montpellier, 1963].

MAUSS, M., *Essais de sociologie*, París, ed. 1968-1969.

MENZEL, W., *Christliche Symbolik*, Ratisbona, 1854.

MESLIER, J., *Oeuvres*, París, 3 vols., ed. 1970. [*El buen sentido*, Barcelona, 1869. *Crítica de la religión y del Estado*, Barcelona, Península, 1978].

MIGNE, J. P., *Patrologie latine*, vol. 210, París, 1855 (*Obras de Alain de Lille*).

MOLINIER, C., *L'Inquisition dans le Midi de la France au XIIIe et au XIVe siècles*, Toulouse, 1880. [Este libro concierne muy de cerca a nuestra región].

—, *L'Endura…*, Bordeaux, 1881 [tirada aparte, B. N.].

—, «Étude sur quelques manuscrits de bibliothèques d'Italie», *Arch. des missions scientif. et littéraires*, vol. XIII [tirada aparte B. N.], París, 1887 [pp. 89-151: análisis del *Registre* de Fournier].

MOLLAT, M., *La Vie et la pratique religieuses aux XIVe et XVe siècles*, París, C. D. U., fascículos de 1962 y 1963.

—, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, París, 1974.

MORIN, E., *L'Homme et la mort*, ed. de 1970 [sobre todo p. 137 y siguientes, sobre los problemas del *doble*, después de la muerte]. [*El hombre y la muerte*, Barcelona, 1974].

—, *La Rumeur d'Orléans*, París, 1969.

—, *Le Paradigme perdu*, París, 1973.

MOULIS, A.: Este erudito ariegense, bien informado sobre el folclore regional, ha dado numerosos opúsculos, como: *L'Ariège et ses châteaux*, Toulouse, 1964; *Vieux sanctuaires ariégeois*, Verniolle, 1967-1972; *Visages d'Ariège*, *ibid.*, 1964; *Ax-les-Thermes*, *ibid.*, 1964; *Traditions... de mon terroir, ibid.*, 1972; *Vie et mort d'une maison en montagne*, *ibid.*, 1974.

MOULIS, P., *Le Pays de Sault*, Narbona, 1958 [Algunos datos sobre la región de Aillon].

NELLI, R., *Le Languedoc, le comté de Foix et le Roussillon*, París, 1958 [Uno de los libros esenciales de R. Nelli en cuanto a folclore occitano].

—, *L'Érotique des troubadours*, Toulouse, 1963 [y reedición reciente, en «10/18»].

NEVEUX, H., *Les Grains du Cambrésis*, tesis inédita, Universidad de París-IV, 1973.

NOONAN, J. T., *Contraception, a History...*, Cambridge, EE. UU., 1966, y trad. francesa, *Contraception et mariage*, París, 1969.

ORÍGENES, *Entretien avec Héraclide*, editado por J. Scherer [Sobre todo páginas 77-82], París, 1960.

PALES-GOBILLARD, M., *Le Comté de Foix et le catharisme des origines à 1325*, tesis inédita, preparada bajo la dirección

de la señorita C. Thouzellier; y del mismo autor, tesis de Estado en preparación bajo la dirección de M. Mollat, sobre *Le Catharisme au comté de Foix*.

PASQUIER, F.: entre las numerosas publicaciones de este gran erudito de los problemas de Ariège, citemos, por comparación con las libertades montalionesas, «Servage… au comté de Foix, XIe-XVIe siècles», *Bulletin périodique de la Société ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts*, vol. XV, n.º 67, Foix, 1907.

PASTOR DE TOGNERI, R., artículo sobre «La laine en Espagne avant la Mesta», en su volumen *Conflictos sociales… en la España medieval*, Barcelona, Ariel, 1973.

PLATAGEAN, E., «Sur la limitation de la fécondité», *Annales*, nov. de 1968.

PERISTIANY, J., y colaboradores, *Honour and shame*, Londres, Weindenfeld, 1965.

PERROY, E., *La vie religieuse au XIIIe siècle*, París, C. D. U., 1960.

PESEZ, J. M., véase Archéologie du village déserté…

PIERRY, B., *Montaillou d'après Jacques Fournier*, tesina de Historia, Univ. de Toulouse, bajo la dirección de G. Caster, 1969.

PINIES, J. P., «Note sur le livre de magie», en *Aspects des collectivités rurales en domaine occitan, étude anthropologique en pays de Sault*, editado por D. Fabre y J. Lacroix, t. I, 1972 (Institut pyrénéen d'Études anthropologiques, Universidad de Toulouse-III).

PIPER, F., *Mythologie der christlichen Kunst*, Weimar, 1847.

PIPONNIER, F., Investigaciones (inéditas) sobre los inventarios *post-mortem* en Borgoña a finales de la Edad Me-

dia.

PITT-RIVERS, J., *People of the sierra*, Chicago, 1961.

PLATON, G., «Du droit de la famille dans ses rapports avec le régime des biens en droit andorran», *Bull. des Sciences économiques et sociales du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1902 [publicado en 1903: tirada aparte, B. N.].

POITRINEAU, A., *La Vie rurale en basse Auvergne au XVIIIe siècle*, París, 1965.

POLANYI, K., *Primitive, archaic and modern economics*, presentado por G. Dalton, Beacon Press, Boston, 1971.

POSTAN, M., *Essays on medieval agriculture and general problems of the medieval economy* [recopilación de artículos, Cambridge, 1973].

POUMAREDE, J., *Les Successions dans le Sud-ouest de la France au Moyen Age*, París, 1972 [importante, sobre el problema del *ostal* u *ostau*].

POUX, J., edición de las «Lettres de Philippe le Bel pour le Sabarthès» [Cartas de Felipe el Hermoso para el Sabarthès], *Bulletin historique et philologique*..., 1900, tirada aparte, B. N., París, 1901.

PROPP, V., *Morphologie du conte*, París, 1970. [Edición castellana, *Morfología del cuento*, trad. de Lourdes Ortiz, Madrid, 1971].

RADCLIFFE-BROWN, A., *Structure and function in primitive society*, New York, 1965. [*Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península, 1974].

RAPP, F., *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, París, 1971.

REDFIELD, R., monografías aldeanas sobre *Tepotztlán, a Mexican village* (University of Chicago, 1930), y sobre

Chan Kom, a Maya village (Washington, D. C., 1934).

—, *The Little Community y Peasant Society and Culture*; en un volumen, University of Chicago, 1962.

RÉTIF DE LA BRETONNE, N., *La Vie de mon père* (texto presentado por G. Ronger), París, 1970.

RIESMAN, D., *La Foule solitaire*, París (trad)., 1964. [*La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, Paidós, 1968].

RIESMAN, P., *Société et liberté chez les Peul…*, París-La Haya, 1974.

ROBERT, U., «Les signes d'infamie…; hérétiques, cagots…», *Mém. de la Soc. nat. des Antiquaires de France*, vol. 49, 1889.

ROCHER, G., *Introduction à la sociologie générale*, París, 1968. [*Introducción a la sociología general*, Barcelona, Herder, 1977].

RONCIERE, C. DE LA, Contribución a *Histoire de la pauvreté* (véase M. Mollat).

ROUGEMONT, D. DE, *L'Amour et l'Occident*, París, 1939, y la reedición reciente, 1972. [*El amor y Occidente*, Barcelona, Kairós, 1977].

RUNCIMAN, S., *Le Manichéisme médiéval*, París, nueva ed., 1972.

SAHLINS, M., *Stone age economics*, Chicago-Nueva York, 1972. [Véase también, sobre los mismos temas, un artículo de este autor *en Les Temps modernes*, octubre de 1968]. [*La economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977].

SARRAMON, A., *Les Paroisses… du Comminges en 1786*, París, 1968 (Coll. Doc. inéd. Hist. écon. de la Révol. française).

SAUGRAIN, C., *Dictionnaire universel de la France*, París, 1726; y *Nouveau dénombrement du royaume*, París, 1720.

SCHMITT, J., Contribución *a la Histoire de la pauvreté* (véase M. Mollat, 1974).

SCHNEIDER, J., y colaboradores, *Les Structures sociales de l'Aquitaine, du Languedoc et de l'Espagne au premier âge féodal*, éd. du C. N. R. S. (coloquios internacionales), París, 1969.

SCHNURER, G., *L'Église et la civilisation au Moyen Age* (traducción), París, 1933-1938.

SÉBILLOT, P., *Le Folklore de la France*, 4 vols., París, 2.ª edición, 1968.

SÉGUY, J., *Atlas linguistique de la Gascogne*, C. N. R. S., París, 1954-1974.

—, véase G. Caster.

SERRES, O. DE, *Théâtre d'agriculture*, París, 1600.

Sexualité humaine, volumen colectivo con P. Antoine, etc., París, Aubier-Montaigne, 1970. [Véase sobre todo el artículo de L. Thoré].

SHANIN, T., «Peasant economy», *The Journal of Peasant Studie* s, enero de 1974.

SHORTER, E., «Amour, sensibilité et classes sociales depuis 1750», *Annales*, julio de 1974.

SODERBERG, H., *La Religion des cathares*, Upsala, 1949.

SOULET, J., *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrenées centrales*..., Pau, 1974.

SOULET, J.-F., *La Vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Régime* ..., París, 1974.

SPANNEUT, M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, París, 1957 (especialmente pp. 181-182).

THOMAS, K., *Religion and the decline of magic*, Londres, 1971.

THORÉ, L., véase Sexualité humaine.

THOUZELLIER, C., véase Fliche.

—, artículos relativos al «Liber antiheresis», aparecidos en la *Rev. d'hist. de l'Egl.*, 1960, y en *Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, t. 27 (1960); sobre todo, p. 206.

—, *Une somme anticathare, le «Liber contra Manicheos»…* Texto publicado por C. T., Lovaina, 1964.

—, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle*, París, 1965.

—, *Livre des deux principes* [texto del siglo XIII, editado y presentado por C. T.], París, 1973.

TILLY, C., *La Vendée*, París (trad)., 1970.

TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt, nueva edición, 1963.

TOUSSAERT, J., *Le Sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*, París, 1963.

TUCCO-CHALA, P., *Gaston Fébus et le vicomté de Béarn*, Burdeos, 1959.

DE TUDELE, G., véase E. Martin-Chabot.

VAN GENNEP, A., *Manuel du folklore français contemporain*, París, 1937-1958.

VAULTHIER, R., *Le Folklore… d'après les lettres de rémission*, París, 1965.

VAUX DE CERNAY, P. DES, *Histoire de l'hérésie des Albigeois*, ed. Guizot, «Coll. mem. rel. hist. France», t. XIV, París, 1824.

VERLAQUE, V., *Jean XXII*, París, 1883.

VICAIRE, M., Estudios sobre santo Domingo, en *Cahiers de Fanjeaux* [Véase esta palabra], vol. I, 1966 [Véase también del mismo autor un libro sobre *Saint-Dominique, la*

vie apostolique, París, 1965]. [*Historia de santo Domingo*, Barcelona, 1964].

VIDAL, J. M., «Une secte… à Pamiers en 1320», *Annales de Saint-Louis-des-Français*, Roma, tercer año, fascículo del 3 de abril de 1899 [importante para el proceso de A. Gélis].

—, «Origines de la province eclésiastique de Toulouse», *Annales du Midi*, XV, 1903 [Concierne sobre todo a la formación de la diócesis de Pamiers].

—, *Le Tribunal d'Inquisition de Pamiers*, Toulouse, 1906 [Fundamental]. Volumen extraído de los *Annales de Saint-Louis-des-Français à Moscou*, años 8 a 10, 1904-1905.

—, «Doctrine et morale des derniers ministres albigeois», en *Rev. des quest. hist.*, vols. 85 y 86, del año 1909.

—, *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle*, París, 1913. [Sobre todo, pp. 104-105, sobre Jacques Fournier].

—, *Note sur la parenté de Jacques Fournier-Benoît XII*, Foix, 1929 (tirada aparte, B. N., extraviada…).

—, «Histoire des évêques de Pamiers», *1312-1467*, Castillon, *Bull. hist. du diocèse de Pamiers*, 1932.

VILLER, M., y colaboradores, *Dictionnaire de spiritualité*, París, 1937 y años siguientes.

VORAGINE, J. DE, *La Legende dorée*, trad. de M. Wizewa, París, 1902.

VOURZAY, B., *L'Emigration des Cathares occitans en Catalogne, d'après le Registre de Jacques Fournier*, tesina, Aix, dirigida por G. Duby, 1969 (inédita).

VOYELLE, M., *Piété baroque et déchristianisation*, París, 1973.

WACHTEL, M., *Compte-rendu de mission en Bolivie*, inédita, 1973. [Importante para el estudio histórico-estructural

de una aldea].

WAKEFIELD, M., *Heresy… in Souther France*, Londres, 1974.

WEAVER, P., *Familia Caesaris…*, Cambridge (Inglaterra), 1972.

WELTER, T., *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Toulouse, 1927.

WEMYSS, A., *Les Protestants du Mas d'Azil*, Toulouse, 1961.

WOLF, E., *Peasant*, Prentice Hall (EE. UU)., 1966.

WOLFF, P., *Commerce et marchands de Toulouse*, París, 1954.

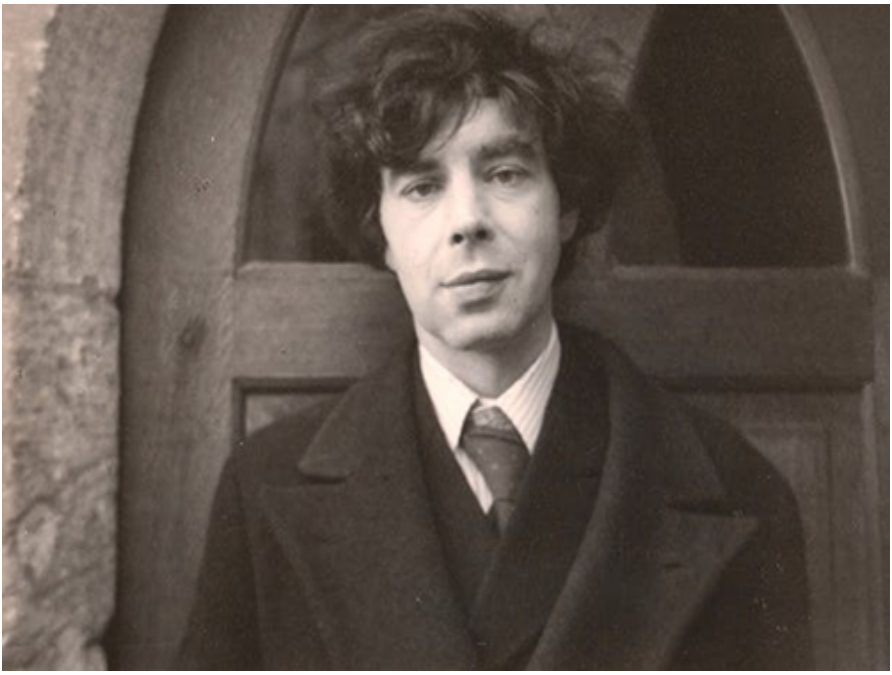
WYLIE, L., *Un village en Vaucluse* (trad)., París, 1968.

—, *Chanzeaux, village d'Anjou*, París (traducido del inglés), 1970.

YVER, Y., *Essai de géographie coutumière*, París, 1966.

ZINK, A., *Azéreïs*, París, 1969.

Los trabajos muy interesantes de A. Vauchez (*Spiritualité du Moyen Age*, París, P. U. F., 1975) y de J. Musy («Mouvements populaires et hérésies au XIe siècle», *Rev. hist.*, enero de 1975) han aparecido demasiado tarde para poder ser utilizados en este libro.



EMMANUEL LE ROY LADURIE (Les Moutiers-en-Cinglais, 1929) es uno de los más prestigiosos historiadores franceses, miembro destacado de la Escuela de los Annales. Este profesor, que ocupó la cátedra de Historia de la Civilización Moderna en el Collège de France durante más de veinticinco años, ha sido un pionero en terrenos como la historia desde abajo y la microhistoria.

Notas

[1] Véase *infra*, bibliografía. <<

[2] E. Le Roy Ladurie, 1972, e *Histoire de la France rurale*, dirigida por G. Duby, vol. II (Ed. du Seuil). <<

[3] J. Duvernoy, 1965 y 1966. No he utilizado la traducción, por otra parte excelente, que ha dado J. Duvernoy de ciertos textos del *Registro*, en su obra de 1966. Todos los textos reproducidos en este libro están traducidos por mí del original latino. <<

[4] «Apamea» [*Appaméen*]: de Pamiers. <<

[5] Y. Renouard, *Les Papes d'Avignon*, París, 1954, ed. 1969, pp. 30-34; Guy Mollat, *Les Papes d'Avignon* (1305-1378), París, ed. 1949, pp. 68-83; B. Guillemain, *La Cour pontificale d'Avignon*, París, 1962, pp. 134-136. <<

[6] J. M. Vidal, Le Tribunal… <<

[7] «O. P».: de la orden de los Hermanos predicadores (dominicos). <<

[8] J. M. Vidal, Le Tribunal… <<

[9] No cuento en este número a Guillaume Bélibaste, capturado a raíz de una denuncia. Será condenado y quemado *fuera* de nuestra diócesis. <<

[10] Todo esto según J. M. Vidal, Le Tribunal… <<

[11] El establecimiento del texto final del *Registre Fournier*, en latín (tal como se encuentra en el manuscrito latino n.° 4030 de la Biblioteca Vaticana), se ha realizado a través de las etapas que

acabo de describir: plantea diversos problemas de *traducción*. Los acusados se expresaban generalmente en occitano (o bien, en algunos casos probablemente poco numerosos, en gascón). Por lo tanto, los escribanos traducían, en cierto momento, las palabras de los reos al latín. Esta operación tenía lugar, bien en el momento mismo de la anotación (primer estadio), en «traducción simultánea», bien (más tarde) durante la redacción de la minuta (segundo estadio). En efecto, esta está, *grosso modo*, conforme con el texto final (tercer estadio) que, aunque parezca imposible, está en latín. Una traducción en sentido inverso, puramente oral, sustituía al texto de la minuta en el momento en que se lo daban a conocer a los acusados, en *lengua vulgar* (occitano), a fin de que eventualmente pudieran hacer insertar modificaciones en aquella. <<

[12] Sobre Jacques Fournier y sobre su *Registre*, véase K. Jacos, 1910; Döllinger, 1890; Douai, 1900; V. Molinier, *Études*..., 1887; J. M. Vidal (*Le Tribunal*...) y J. M. Vidal, 1909, 1913 (Bulario), 1913 (Cartas...), 1929, 1932. Véase también la *New Catholic Encyclopedy*, 1967, y el *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, dirigido por A. Baudrillart, 1935, en el artículo «Benoît XII»; la exposición preliminar que acaba de leerse debe mucho a los grandes y hermosos trabajos de J. M. Vidal y de J. Duvernoy. <<

[13] El Sabarthès, es decir, el alto Ariège, al sur del paso de la Barre. <<

[14] III, 97 [*cf.* pág. 28, nota al pie de página]: es en la Asunción (25 de agosto) de 1308 cuando habría ocurrido la redada de los naturales de Montaillou por la Inquisición de Carcasona. <<

[15] Dufau De Maluquer, 1898. <<

[16] La comarca de Aillon se compone de las aldeas, contiguas, de Montaillou y de Prades. <<

[17] M. Chevalier, *La vie humaine*..., p. 104, plancha VI. <<

[18] II, 311.

Todas las referencias sin nombre de autor ni de obra que se encuentren así en nuestras notas a pie de página (por ejemplo, I, 128; II, 51, etc). remiten al *Registre d'Inquisition de Jacques Fournier* (3 vols)., texto latino, editado por Jean Duvernoy; aquí, en el presente caso: *volumen* II, *página* 311. Advierto también de que emplearé, *conforme a mis fuentes*, el término «herético» ocasionalmente para designar a los partidarios de la creencia cátara albigense; emplearé constantemente, y siempre en conformidad con el vocabulario de las citadas fuentes (véase, por ejemplo, II, 513…) los términos «católico» y «romano» para designar a lo que se refiere a la Iglesia oficial del lugar. <<

[19] Sobre la ausencia de añojales en los Pirineos catalanes cercanos, véase Bonnassie, *tesis*, t. II, p. 289. <<

[20] Los *parfaits [perfectos] o bonshommes [hombres-buenos]* formaban la élite de los puros en las comunidades albigenses. <<

[21] Compárese con la aldea provenzal (análoga en este punto) que estudia N. Coulet, en *Études rurales*, julio de 1973. <<

[22] Sobre Fabrisse Rives, véase I, 325-326. <<

[23] Véase *infra*, en la bibliografía, el artículo de J. Duvernoy sobre la alimentación en el alto condado de Foix, en la época que consideramos. <<

[24] Véanse las densidades espectaculares que en este periodo registra M. Gramain (1972; y *tesis*, inédita). <<

[25] *Supra*. <<

[26] Duvernoy, art. cit. <<

[27] III, 67 (sobre los infortunados y pobres matrimonios de Raymonde, señora Belot, *cf. infra*; sus vínculos con la relativamente rica «casa de los Belot» no debe engañar). <<

[28] Sobre esta dualidad del *castellano* y del *baile*, véase Bonnassie, t. IV, p. 688 y passim. <<

[29] Bonnassie, t. IV, pp. 688-690. <<

[30] Sobre el papel fundamental de la *justicia* en el sistema de poderes de los Pirineos del Este, sobre todo para las cuestiones de tierra y de ganado, véase Bonnassie, *op. cit.*, t. II, pp. 235-237. <<

[31] Bonnassie, t. V, p. 822. <<

[32] II, 380. Véase también II, 276 (diezmos, etc).; III, 160 (plaza de la aldea). <<

[33] Sobre la historia política y acontecimental del condado de Foix, que no es tema de mi trabajo, véanse los historiadores regionales del siglo XIX (como A. Garrigou); y también la síntesis de Devil y Vaissette, 1886, tanto más meritoria cuanto que su *Histoire de Languedoc* solo afectaba marginalmente a los principados pirenaicos: en el curso de los años que nos ocupan, los agentes del rey de Francia en Languedoc dan pruebas de una brutalidad extraordinaria respecto al vecino condado de Foix, al que reducen al rango de satélite, al menos *de facto*. El condado no recobró su libertad de maniobra hasta un periodo posterior del siglo XIV. <<

[34] Simples o dobles, las cruces amarillas de paño, puestas sobre los vestidos, constituyen una pena infamante (aunque menos grave que la prisión), infligida por los inquisidores a los heréticos. <<

[35] Véase el notable texto diezmal de 1311, en el que estos tres «partidos» están representados como tales: ese texto, sacado del *Cartulaire* de Foix, está reproducido en J. Duvernoy, *Le Registre…*, vol. III, pp. 337-341, nota 509; véanse sobre todo las páginas 337, 338 y 339 de esa nota. Sobre el Sabarthès, véase *infra*, cap. XVIII. <<

[36] Rétif de La Bretonne, ed. 1970. <<

[37] II, 57 (Bédeillac); y Duvernoy, 1961, p. 18 (Luzenac). <<

[38] III, 276-277; y III, 347. Añadamos que en Tignac, Simon Barra, castellano de Ax-les-Thermes, mandó ahogar a su baile local (I, 281). <<

[39] La nobleza de esta época es en primer lugar una «sociedad de herederos» (G. Duby, en *Annales*, 1972, pp. 811 y 822; J. Heers, *Le Clan*…, p. 23). <<

[40] Infra, cap. IX. <<

[41] Véanse las salutaciones del pastor Pierre Maury a cualquier señor importante (pagadas con la misma moneda)… <<

[42] Arch. dép. Ariège, J 79; véase también Barriere-FLavy, 1889. <<

[43] Estos bosques, barbechos y landas, caídos más tarde bajo poder real y comunal, corresponderán según el catastro de 1827, conservado en la alcaldía actual de Montaillou, a las 255 hectáreas forestales de las Aguas y Bosques; y a las 430 hectáreas del «comunal». La antigua reserva señorial, en campos y praderas (sin incluir los bosques, que he enumerado más arriba), corresponderá a una propiedad de 37 hectáreas (la de M. Gély, cuya familia habrá heredado en 1827, por compra y sucesión, la citada reserva). Observemos que, en comparación, las tierras de algunos montalioneses (una decena) calificados en 1827 de «propietarios» (residentes y por regla general que las trabajan por sí mismos) entre los que figuran los Clergue, y los Baille, tienen de 8 a 12 hectáreas cada uno; los de los «labradores», dos hectáreas; y los de los «braceros», una hectárea o menos. Estos «labradores» forman en 1827 la mayoría de la población; los braceros son una importante minoría. <<

[44] M. Bonnassie, *Tesis*. <<

[45] Referencia en la p. 46, nota 28 (*supra*). <<

[46] A falta de documentos, me es por desgracia imposible cifrar la sangría señorial en Montaillou hacia 1300-1320. <<

[47] Es lo que permiten pensar, por inferencia de historia comparada, los trabajos de Bonnassie, *op. cit. Por otra parte, hacia 1300-1320 existen todavía algunos restos de dependencia personal, es decir, de servidumbre, en diversas localidades del condado de Foix; véanse sobre este punto los trabajos de Félix Pasquier, infra*, en la bibliografía. Los Pirineos constituían una de las zonas clásicas de servidumbre medieval, con anterioridad a nuestra época (Fossier, *Histoire sociale*...). <<

[48] Duby, 1958. <<

[49] I, 209 (nota 81, redactada por J. Duvernoy). <<

[50] J. Poux, 1901, p. 6. <<

[51] III, 337 (textos reproducidos en la nota 509, y sacados del *Cartulaire de Foix*). <<

[52] A. Sarramon, *Les Paroisses du diocèse de Comminges en 1786*, colección de documentos inéditos sobre la historia económica de la Revolución francesa, París, B. N. 1968, p. 18 y passim. <<

[53] Sobre el papel moderador de Felipe el Hermoso, en 1313-1314, en lo que se refiere a los diezmos del Sabarthès, véase Joseph Poux, «Lettres de Philippe le Bel pour le Sabarthès..., 1313-1314», *Bulletin historique et philologique*, 1900. <<

[54] La distinción labradores/jornaleros corresponde (¡con fuertes diferencias debidas a la época!) a lo que es en nuestro tiempo, en la agricultura, el contraste explotador/asalariado. <<

[55] Esta entidad no es otra que la unidad de hábitat de base, o unidad ecológica de base; como se sabe, la palabra *ecología* viene (sobre todo) del griego *oikos*, que quiere decir «casa», «hábitat». <<

[56] Sobre la equivalencia entre *domus*, palabra latina canónica, y *hospicium*, que traduce literalmente en latín la palabra languedociana *ostal*, véase en I, 226, las palabras de Pierre Clergue. El término propiamente dicho de «maison» (*mansio*)[*] se encuentra de forma excepcional en nuestro documento, y solo en boca de

un hombre originario de la región lyonesa (I, 121). El término *familia* es rarísimo (I, 276: la *familia* de los heréticos). Se dice siempre, indiferentemente, *hospicium* o *domus* (*casa*; y grupo doméstico que en ella correside); se dice, por otra parte, *parentela* (y a veces por excepción *domus*, pero jamás *hospicium*) cuando se quiere evocar los vínculos familiares de fulano con los de los parientes de su consanguinidad que viven bajo otros techos, fuera de la corresidencia. Sobre el papel fundamental de la casa, especialmente en los Pirineos del Este, como centro a la vez afectivo, carnal, residencial y de tierras, véase Boutruche, *Seigneurie et féodalité*, vol. I, p. 81; y sobre todo Bonnassie, t. II, p. 294; este autor (*ibid.*, t. II, p. 304) insiste en el carácter de perennidad del *manse*[*] sardañés, «*tenure* familiar de carácter casi inmutable». <<

[57] III, 366, 367. No confundir a este Bernard Clergue, hijo de Arnaud Clergue, con Bernard Clergue, hijo de Pons Clergue, y baile de Montaillou. <<

[58] I, 233; véase también III, 161. La herejía fue introducida en Montaillou (o mejor, reintroducida, porque ya estaba presente en dosis modestas, hacia 1290, según el testimonio de Béatrice de Planissoles sobre Raymond Roussel, en I, 219) por los Authié en 1300, en la casa de Guillaume Benet. El hecho de que el tal Guillaume Benet fuera hermano de Arnaud Benet, de Ax, suegro a su vez de Guillaume Authié, facilitó evidentemente los contactos de ciudad a aldea, y de una *domus* a otra *domus* emparentada. <<

[59] II, 223. Por lo demás, Arnaud Belot es el futuro esposo de Raymonde Lizier. <<

[60] Por ejemplo, I, 146. «Mengarde [la mujer de Raymond Aymeric, de Prades], frecuentaba mucho en esos tiempos la casa de Raymond Belot…, y hacía pan para los heréticos…, y llevaba harina a la citada casa». <<

[61] En los campos lyoneses, por el contrario, según M. T. Lorcin, las cofradías son numerosas en la época que nosotros consideramos. <<

[62] III, 161. Esta lista es incompleta: Maury y Belot no mencionan la gran casa de los Clergue. <<

[63] Más adelante (cap. XIII) se encontrará una lista de niños, más completa. <<

[64] III, 75. La familia nuclear está formada solamente por la pareja y los hijos jóvenes. Si otros adultos, u otras personas consanguíneas o aliadas viven con el matrimonio, este se vuelve *élargi* (ampliado), o «no nuclear». <<

[65] I, 279. <<

[66] I, 279. Se trata de Pierre Azéma; y de otro, no nombrado. <<

[67] G. Platon, 1902-1903, p. 16, y passim. <<

[68] Ibid., p. 16. G. Platon no tiene en cuenta, erróneamente, la *precariedad* de las domus. <<

[69] A pesar de algunos derechos señoriales que pagan, los campesinos de Montaillou son, *de facto*, propietarios de sus campos y de su prados (véase también Bonnassie, t. II, pp. 248-264). El hecho de que el mercado de la tierra sea poco activo, es decir, inexistente en el lugar, no debilita, sino que refuerza, en resumen, esta comprobación. Hay que exceptuar evidentemente de estas «propiedades» campesinas la reserva señorial (¿una treintena de hectáreas?), así como los bosques y las tierras baldías controladas, según modalidades que se nos escapan, por el señorío-bailío-castellanía y por lo que hace las veces de comunidad (véase *supra*, cap. 1). <<

[70] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz, 1972. <<

[71] L. Colas, *La Tombe basque*, Bayonne, 1923, vol. I, p. 46, que cita a Dibildos en *Gure Herria*, dic. 1921, «Psychologie des

Basques». <<

[72] Esta costumbre es citada por Henri De Saint-Blanquat, *La Vie des hommes*, Hachette, 1972, p. 42. <<

[73] Imbart De La tour, *Les Paroisses rurales du IVe au XIe siècle*, p. 47. <<

[74] Kantorowicz, The King's two bodies… <<

[75] Comus es una localidad próxima a Montaillou. <<

[76] II, 92. Lafage es una localidad del Aude actual. <<

[77] Infra. <<

[78] I, 308. A propósito de las sumisiones de la esposa, que subraya la responsabilidad esencial masculina del jefe de la casa, véase el diálogo de Sybille Pierre y de su cuñado (II, 241). Sobre una institución análoga, o «jefatura» de casa en Cataluña, en el siglo XI, véase Bonnassie, IV, p. 626. R. Boutruche menciona también el *cap d'Ostau* en Bordelais. <<

[79] En III, 134, se encontrará otra mención del *jefe de casa* campesina, fuera de Montaillou. <<

[80] Yver, 1966. <<

[81] I, 225. Nótese el término *averium*, (haber), que subraya el carácter mobiliario de la dote. <<

[82] G. Platon, op. cit. <<

[83] J. Yver, 1966. <<

[84] Alice Wemyss, 1961. <<

[85] II, 430. Según J. M. VidaL, 1909, t. II, p. 22, el precio de una biblia en el alto Ariège era de veinte libras tornesas en el siglo XIV. (J. M. Vidal cita Ms. lat. B. N. 4269, f.º 64). <<

[86] Tal es el caso de la casa de Sybille Baille, madre de A. Sicre (II, 21). <<

[87] En mi opinión, el fuego no está situado en una chimenea, sino en un hogar en medio de la habitación, o *layé*. ¿Había un

agujero en el techo? <<

[88] III, 156. J. Duvernoy, *La Nourriture*…, párrafo VII; I, 317. <<

[89] J. M. Pesez, etc., Archéologie du village déserté… <<

[90] I, 401. Las casas más ricas, como la de los Clergue, y quizá la de los Belot, tienen una o dos habitaciones en el primer piso o solier. <<

[91] Sobre todo lo anterior, de la bodega al *solier*, véase: I, 239 (bodega); I, 403; III, 127, 128, 142, 157 (habitaciones, llaves, toneles); III, 173 (camas); I, 375; I, 327; II, 471 (habitaciones aparte); *ibid.*, y II, 209 (ventana, postigo, escritorios); II, 222; III, 178 (*solier*). <<

[92] Véanse aún hoy las viejísimas casas de Alet (¿siglo XV?) con su *solier* de madera y adobe; I, 311 (Azéma-Belot); I, 340 (Rives); I, 498 (bueyes); III, 199, y III, 86 (corderos); I, 401 (enfermedad mortal de Guillaume Benet, en 1305-1306); I, 337 (puerta común de salida, para las personas y para el estiércol). <<

[93] I, 198-199, 383, 402, 403, 458; II, 405; III, 277 y 260-280, *passim*; «cortal» para ovejas, lejos de la casa: véase *infra*, caps. V a VIII (P. Maury); comparar con Bonnassie, II, p. 289, sobre la casa, el patio y el pajar en los Pirineos catalanes; véase también III, 287: mesa exterior. <<

[94] I, 317; Deffontaines, *L'homme et sa maison* …, p. 81. <<

[95] I, 463; I, 311; añadamos, para concluir sobre estos aspectos materiales, que estas casas no poseen «servicios»: se orina en la calle, se defeca en las rocas. <<

[96] III, 76. Véase también el caso de Pierre Acès, boyero-criado, que reside en casa de su patrón, Pierre Bernard, en Ganac (III, 462). <<

[97] Sobre Brune Pourcel, véase I, 382 ss. <<

[98] Véase también, a propósito de las estructuras «ancilares» de otras aldeas, I, 153: una pobre niñita, probablemente una sirvienta, vive en la casa de un cura. <<

[99] Nuestros documentos sobre las estructuras de las familias «más que nucleares» nos hablan sobre todo de ancianas madres viudas que cohabitan con su hijo; pero en los casos (minoritarios) de filiación «matrilocal», una suegra también puede cohabitar con su yerno (I, 260, y *passim*). <<

[100] Recordemos que fue precisamente por la *domus* de Guillaume Benet por donde la herejía fue reintroducida en Montaillou hacia 1300 por los Authié, a su regreso de Lombardía (I, 471); los Authié y los Benet están estrechamente unidos por un matrimonio (I, 233). <<

[101] I, 370-371: Arques y Montaillou-Prades son complementarios para el trabajo temporero de las cosechas, para la trashumancia de las ovejas… y para el intercambio de ideas cátaras. <<

[102] Otra expresión: «la casa de Bernard Belot y de sus hermanos» (I, 458). La jefatura es, por lo tanto, difusa, o está repartida entre los dos hermanos, Raymond y Bernard. <<

[103] Suma equivalente al valor de 40 ovejas, o de media casa. <<

[104] Sobre Arnaud Vital, véase III, 84 a 87; I, 392, 456 y 458. <<

[105] II, 221, 222, 223, 225; III, 506. Raymonde, viuda más tarde de Arnaud Vital se casará con Bernard Guilhou (II, 221; III, 506); se convertirá en despiojadora de Mengarde Clergue y de su hijo Pierre, e incluso en amante momentánea de este (II, 223-225). <<

[106] Esta regla general, aunque no absoluta, deriva de la estructura cronológica del ciclo familiar. <<

[107] Es el caso de los Belot. Véase también en Ax-les-Thermes una familia del mismo tipo (II, 334). <<

[108] L. Berkner, 1972. <<

[109] «*Genus* de curas», de «leprosos», etc., en cuatro generaciones, etc.: véase II, 110; III, 59, 357, etc. Sobre la transmisión del apellido por línea materna, II, 129. <<

[110] III, 149-151; III, 164; y III, 58: noción de *parentela próxima*. <<

[111] I, 318; II, 64: el primazgo de los Maury es (en principio) la garantía de la conservación del secreto común. <<

[112] I, 255. Se observará que el cura se contradice: anteriormente había afirmado que el incesto habría podido reforzar la domus. <<

[113] Véase Bourdieu, *Esquisse*..., 1972, primera parte. Y también Gurevic, 1972. <<

[114] Según F. Giraud, op. cit. <<

[115] Véase lo que dice Pierre Maury sobre esto (III, 193). <<

[116] III, 283. Véase la fortuna, comparable, de un cura rico (II, 484). <<

[117] I, 476. Guillaume es el hermano del cura. <<

[118] II, 187 (es cierto que Pierre Clergue está «cogido» por un posible chantaje de Pierre Maury contra él, a propósito de sus antiguas y comunes relaciones cátaras: II, 69). <<

[119] Infra, cap. IX. <<

[120] II, 176 y 186-187. <<

[121] I, 279. Sobre las cruces amarillas (arrojadas a los matorrales), véase también II, 177, I, 453. <<

[122] I, 399. Véase también, en II, 283-284, el «después de nosotros, el diluvio», de Bernard Clergue (que no tiene hijos). <<

[123] ¡A veces, dos en una! Béatrice de Planissoles es a la vez amante y comadre de Pierre Clergue (I, 253). <<

[124] II, 282. Véase también la libre absolución de P. Maury, obtenida mediante una cadena de protecciones análogas (*infra*,

caps. IV y V). <<

[125] Véase Pitt-Rivers, *People of the Sierra*, p. 213. <<

[126] En este punto, mucho dependería de los hechos de residencia o no residencia del señor del lugar. <<

[127] En Junac (alto Ariège), donde los señores de Junac (que forman una familia de castellanos y de señores residentes) viven allí mismo, la situación es diferente. <<

[128] E. Wolf, *Peasants*..., pp. 86-88; A. O. Hirschmann, p. 15 y passim. <<

[129] Giraud, p. 64. <<

[130] Ibid. <<

[131] Debido al éxodo de los jóvenes, la mayoría de los cuales abandonan la aldea para hacerse pastores solteros durante mucho tiempo, no está excluido que haya habido en Montaillou, entre los residentes que permanecen, una mayoría de mujeres. La preponderancia numérica de las viudas, debido a la muerte prioritaria de los hombres, no podía sino acentuar esta tendencia. <<

[132] Bonnassie, t. II, p. 115 ss. <<

[133] Draille: camino de trashumancia. <<

[134] Sobre Bélibaste, pastor competente, véase II, 177. <<

[135] Los documentos del Antiguo Régimen nos hablan sobre todo de la movilidad social *ascendente*; en efecto, esta representa para el individuo que se beneficia de ella una elevación hacia el mundo de las élites, privilegiadas *también* en los archivos. Por este motivo los registros de Jacques Fournier me parecen mucho más valiosos, en la medida en que se ven afectados, fenómeno raro, por la movilidad social descendente. <<

[136] I, p. 395 ss., y I, 405-406, I, 408 (denuncia por los Roussel). <<

[137] II, 222; esta «abscisión de lengua», fomentada por los Clergue, había sido «legalmente» posible gracias a los poderes del

baile (representante también del señorío de alta justicia del condado de Foix); Bernard Clergue disponía de estos poderes. <<

[138] II, 170, 171, 173, 175, 177, 178-190; II, 223; I, 418; III, 87 y II, 173 (complicidades de Clergue). <<

[139] Tournon, lugar del término de Castelreng (Aude actual), según III, 522. <<

[140] Compárese con el caso, análogo, de los reclutas de la Creuse hacia 1830 (Le Roy Ladurie y Dumont, en J. P. Aron, 1972). <<

[141] Aude actual. <<

[142] O. de Serres, *Théâtre*…, 1600. <<

[143] III, 76; no confundir esta Guillemette Maurs, madre de Bernard, con Guillemette Maurs, esposa de ese mismo Bernard. <<

[144] Sobre Guillaume Maurs, cf. *supra*, p. 109 sq. <<

[145] Ibid. Véase también III, 104: Jean Pellissier es enfermizo y débil por regla general. <<

[146] Limborch, p. 187, citado por Duvernoy, *Inquisition*…, p. 132. <<

[147] Véase asimismo: I, 410; Guillaume Guilhabert, de quince años aproximadamente, gravemente enfermo, «antes había sido pastor y había guardado los rebaños de su padre»: este interesante texto nos presenta el caso de otro pastor-agricultor de Montaillou, y también el caso de un aprendizaje del oficio de pastor, a partir de la edad de doce a catorce años. <<

[148] Cf. *supra*, cap. II. <<

[149] Nótese el vivo contraste en este texto, y en la mentalidad de Jean Pellissier, entre precisión espacial e imprecisión cronológica. Sobre estos problemas, véase *infra*, cap. XVIII. <<

[150] Esta gran trashumancia se efectúa con rebaños importantes (varios centenares de cabezas por lo menos); de este modo se

diferencia, por un lado, la ganadería, tal como la practican los empresarios pirenaicos (de Ax y de otras partes) que contratan a los pastores trashumantes de Montaillou; y, por otro, la producción animal de estructuras parcelarias, basada en pequeños rebaños tal como la encontramos en Montaillou y en las regiones de policultura clásica (véase a este respecto M. T. Lorcin, *Campagnes lyonnaises*..., 1974, p. 30). La señora Gramain (según la introducción de su tesis) ve en esta expansión de la ganadería, bien sea «empresarial» o parcelaria, una respuesta a la superpoblación languedociana, y más generalmente occitana, de principios del siglo XIV; la respuesta apunta, en este caso, a la búsqueda de recursos complementarios, mediante la producción animal. Sobre las «oportunidades» que ofrecen desde este punto de vista los pastizales catalanes para pastores y muleros, véase II, 42. Sobre los fundamentos económico-sociales de la trashumancia en España, que constituyen las «precondiciones» de la actividad de hombres como Pierre Maury, véase el reciente enfoque de Reyne Pastor De Togneri, 1973, p. 135-171. <<

[151] III, 20. Evidentemente, entre los hijos de Maury hay, desde la juventud, un profesionalismo de la vida de pastor. Sin embargo, la miseria y la confiscación de los bienes parentales por la Inquisición también contribuyen a empujar a algunos de ellos, especialmente a Jean Maury, hacia este género de existencia pastoril (II, 444). <<

[152] Véase, sobre este salariado familiar, P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*... (y también P. Bourdieu, *Le Désenchantement du monde*, París, C. S. E., 1966). Lo que Pierre Bourdieu dice del salariado familiar en el Magreb es válido para muchos de los sirvientes de Montaillou, parientes de sus amos. Pero también existe entre nuestros pastores, muy extendido, un salariado no parental (véase *infra*). <<

[153] Véase también, más tarde, y en el mismo sentido, O. de Serres, 1600. <<

[154] II, 75; algunas de las migajas de esta «colección» serán conservadas por Pierre Maury ¡durante veintidós años! La madre de Guillaume Austatz, de Ornolac, posee una colección análoga de curruscos bendecidos en un hueco de su casa (I, 204). <<

[155] Esta aldea está situada en el Aude actual. <<

[156] III, 130-132. Véase también otra prédica caminando, hecha por un herético girávago y charlatán: III, 186. <<

[157] Recordemos que los creyentes que no son *perfectos* pueden comer carne. <<

[158] II, 387: «Guillaume Maurs apreciaba mucho a Pierre Maury y quería que dominase a los demás pastores». <<

[159] Infra, cap. VI. <<

[160] Localidades del Aude actual. <<

[161] Cubières: Aude actual. <<

[162] III, 148 ss., y III, 153; *cf.* también Ph. WOLFF, *Commerce…*, mapa 4, *in fine:* M. Chevalier, pp. 603-604, y n. 5. <<

[163] III, 160. De hecho, la mano de obra de pastores y de emigrantes, *hombres-buenos* incluidos, abandonaba eventualmente durante algunas semanas los cuidados itinerantes de los corderos; se entregaban entonces a los trabajos lucrativos y de temporada del layado de las viñas (III, 165). <<

[164] Infra, cap. VIII. <<

[165] Ariège actual. <<

[166] Localidad de los actuales Pyrénées-Orientales. <<

[167] III, 166. Bélibaste se comparaba de buen grado con el Hijo de Dios (II, 78). Los fieles de su pequeña banda decían de él: «Es el Espíritu Santo» (II, 49). <<

[168] Sobre todo lo anterior: III, 169. Sobre el triunfo material de ciertos emigrados ariegenses en Cataluña, y sobre todo de los artesanos cualificados, zapateros, herreros, etc., y que se ganan bien la vida, véase III, 171. Pero las viudas emigradas al sur de

los Pirineos —cuando no tienen primogenitura adulta que las sustente— envejecen a menudo en la miseria. <<

[169] III, 185. No sabemos nada más sobre esta misteriosa amante, y es una pena. Cierto que una pregunta o alusión indiscreta de Guillaume Bélibaste podría permitir creer en este contexto que la buena amiga misteriosa no era otra sino la dama Brunissende de Cervello. Pero adelanto esta sugerencia solo con escepticismo. Cualquiera que sea el laxismo de las mujeres nobles, poco miradas sobre la situación de sus amantes, el abismo social entre estos dos personajes era muy grande, y a duras penas se comprende cómo nuestro buen pastor, a pesar de su relativa riqueza y de su mundología, pudo franquear semejante distancia tan por entero. En cualquier caso, este es el diálogo: Bélibaste, después de haber reprochado a Pierre su relación de dos años con una amante en los pastizales, le declara en la continuación del texto:

—Pierre, ¿es vuestra intención volver a vivir con la señora Brunissende de Cervello?

—Sí —responde Pierre.

—Entonces —prosigue Bélibaste—, puesto que no queréis absteneros de mujeres, yo os encontraré una buena, etc. (según III, 186). <<

[170] III, 189. Guillemette considera, en efecto, que si Pierre Maury es apresado por la Inquisición, hablará. Eso hacen en cualquier caso, normalmente, de conformidad con su horror por la mentira, si no los simples «creyentes» al menos los *perfectos* y los *hombres-buenos*, que encarcela la Iglesia romana. <<

[171] II, 194. Inversamente, en el fondo el *hombre santo* no pensaba sino en explotar la amistad, no pagada con la misma moneda, que le tenía el buen pastor; en explotar también la generosidad financiera de este para con él. Un buen alma de Montaillou le dirá un día de buenas a primeras a Pierre Maury, tras el «breve

encuentro» y la separación de este con Raymonde: «Guillaume Bélibaste y Raymonde, pocas ganas tienen de que volváis con ellos a Morella. Porque el hombre santo viviría en tal caso angustiado ante la idea de que os quisiérais acostar con Raymonde. Todo lo que interesa a Raymonde y a Bélibaste por lo que os concierne es sonsacaros vuestros bienes; no se preocupan de veros, ni de teneros con ellos» (III, 195). Sobre la codicia de Bélibaste, véase también II, 442; III, 171. <<

[172] III, 198. Prades, junto a Tarragona. No confundir con Prades en la comarca de Aillon. <<

[173] Boria (granero o negocio): II, 184. <<

[174] Véase sobre este punto Poitrineau y Freche, sobre las zonas montañosas en Auvergne y en Languedoc. <<

[175] III, 287. En el Cambrésis, a finales de la Edad Media, la relación del valor de la lana con respecto al beneficio del rebaño (estando considerado este en relación con el valor mercantil de los animales en cuanto tales) parece más elevado aún; del orden de uno (la lana) a dos (el rebaño) contra uno a tres en el Sabarthès (según H. Neveux, *Les Grains du Cambrésis*, tesis de Estado manuscrita, vol. II, p. 548). <<

[176] III, 179. Véase también el caso de la abadía de Boulbonne: posee un rebaño de 2.000 animales de lana en las montañas del Vicdessos, hacia 1310-1315 (A. Garrigou, *Etudes historiques*..., 1846). R. Pastor De Torneri, 1973, pp. 150-154, ha subrayado este papel de los monasterios y de las órdenes religiosas en la organización de las trashumancias ibéricas y subpirenaicas a partir de la Reconquista. <<

[177] II, 183. Se trata de zonas montañosas y de localidades situadas en las regiones de Barcelona y de Gerona. <<

[178] II, 487. Casteldans está situada en la región de Lérida. <<

[179] Juncosa: localidad de la región de Tarragona. <<

[180] M. Chevalier, p. 399. <<

[181] Ibid., p. 389. <<

[182] III, 135. Sobre la cabaña pirenaica, véase también Tucoo-Chala, p. 233. Puede considerarse que en la región de Montaillou-Prades, donde no existían sino granjas aisladas, las cabañas hacen a su manera el papel de hábitat disperso (aunque temporero); sobre algunas «cabañas de ganado» de Prades d'Aillon que pertenecen a dos ganaderos-cultivadores del lugar, véase II, 172. <<

[183] «Hacer una cabaña» o «hacer cabaña» no significa construir un hábitat, sino ocupar una cabaña disponible, como equipo de residencia momentánea. <<

[184] J. A. Pitt-Rivers, *The people of the sierra*, Chicago-Londres, ed. 1969, p. 37. <<

[185] M. Chevalier, p. 364. <<

[186] M. Chevalier, p. 365. Véase igualmente en las montañas catalanas la distinción entre el *mazuc* (cabaña) y las *bargueyras*, lugares para los animales rodeados de adobes. El cercado de piedras es una de las creaciones más antiguas de la ganadería tradicional: se encuentra por ejemplo en el Neolítico sahariano y saheliano (véase la exposición realizada en el Muséum, en París, en 1974, sobre el Sahel). <<

[187] Sobre estos problemas. M. Chevalier, p. 371, 401, etc. <<

[188] M. Chevalier, p. 403. <<

[189] Por otra parte, en este libro he tenido ocasión de decir que el oficio de pastor es esencialmente masculino, y que no hay, por así decirlo, ninguna «Juana de Arco» o «pastorcilla» altoariegense. Sin embargo, de vez en cuando ocurre que una mujer, especialmente una viuda, conduce su ganado a los pastos. Véase a este respecto el caso de Guillemette «Benet» y de Raymonde Belot (II, 70); texto ambiguo. <<

[190] La Roche-Flavin, *Treize livres des Parlements de France*, pp. 10-20, citado por Louis De Santi y Auguste Vidal, *Deux liv-*

res de raison (1517-1550), volumen especial de los *Archives historiques de l'Albigeois*, fasc. 4, París, Champion/Toulouse, Privat, 1896. <<

[191] P. Coste, «La vie pastorale en Provence au XIVe siècle», *Études rurales*, abril-junio, 1972. <<

[192] Ibid., p. 70. <<

[193] Ph. Wolff, *Commerce et marchands de Toulouse*, 1954, pp. 197-198. <<

[194] Ph. Wolff, p. 200. <<

[195] Wolff, *ibid.*; B. Vourzay, p. 37 bis y p. 71 bis. <<

[196] II, 270. Otros textos, análogos para Pierre Maury, para Jean Pellissier, etc. <<

[197] O. de Serres, *Théâtre d'agriculture*, lib. I, cap. VI. <<

[198] De vez en cuando, Jean Maury le lleva una camisa a Pierre Maury, en los pastizales. <<

[199] III, 186. Y II, 183 (más ambiguo). Véase también infra. <<

[200] II, 175. El propio mundo de los pastores constituye un vasto sistema de información por sí mismo: los pastores y los montañeses en general se comunican unos con otros mediante grandes señas y gritos penetrantes que llegan muy lejos (I, 403), de vertiente a vertiente. <<

[201] Región de Tarragona. <<

[202] Véase también la asociación Bélibaste-Maury, para seis ovejas (*supra*, cap. V). <<

[203] Pf. Wolff, *Commerce*..., p. 205 y mapa IV; P. Coste, *art. cit.*, en *Études rurales*, 1972 (Provenza), etc. <<

[204] Mat. XXIII, 6. <<

[205] II, 30; véase *infra*, cap. XXV. <<

[206] P. Coste, *Études rurales*, abril de 1972. [Superpecoración = pastoreo excesivo]. <<

[207] III, 146. <<

[208] Véanse los trabajos de Eslalon De Fonton, 1968, que muestran que, en Provenza y en el Sur mediterráneo, la ganadería ovina precedió en varios milenios a la adopción de la agricultura con producciones cerealistas. <<

[209] B. Vourzay, *in fine*, p. 82. <<

[210] II, 186, 187 y passim. <<

[211] II, 158, 184; III, 139, 140, 141, 148, 151. <<

[212] III, 148, 151, 154, 155. *Supra*, cap. IV. <<

[213] III, 185. Véase también III, 209. <<

[214] III, 159. Véase también el caso de Jean Maury, que tomó mujer en una aldea catalana con objeto de tener derecho a los pastizales. En su caso, el único de este género que está atestiguado, el matrimonio ya es un hecho de semisedentarización. <<

[215] Infra, cap. XIX. <<

[216] La primera mención de la idea de destino, dicha por Pierre Maury, es posterior a su primer viaje a España. <<

[217] G. Bolleme, *Les Almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París-La Haya, 1969, pp. 16, 41, 42, y passim. <<

[218] Ya volveré (*infra*, cap. XIX) sobre esta cuestión. <<

[219] Doy las gracias a Georges Duby, que ha tenido a bien hacerme algunas sugerencias a este respecto. <<

[220] III, 182. Véase también *supra* un texto análogo, con Bélibaste. <<

[221] Véase a este respecto M. Sahlins, «La premiere société d'abondance», *Les Temps modernes*, octubre de 1968; artículo reproducido en *Stone age economics* (del mismo autor). <<

[222] Ocurre incluso que Bélibaste, que se hace mantener por Pierre Maury, declara, por motivos desde luego muy interesados, que este es «rico» (II, 42). <<

[223] La expresión es de Sahlins, op. cit. <<

[224] Véanse las interesantísimas observaciones del etnólogo Paul Riesman sobre la trashumancia *peul* como fuente de alegría y como «quintaesencia de la experiencia *peul* de la vida», así como sobre «el matorral como fuente de la libertad humana» (Paul Riesman, *Société et liberté chez les Peul… de Haute-Volta. Essai d'anthropologie introspective*, París-La Haya, Mouton, 1974, páginas 155 y 243). <<

[225] Sahlins, ibid. <<

[226] II, 289 (llanto de Bernard Clergue por la muerte de su hermano); II, 28: llanto de una mujer insultada, tratada de cortesana; II, 279: lágrimas de miedo en prisión; II, 280: lágrimas de desolación, *ibid*. En líneas generales el empleo de las «lloronas» en los entierros (véase *infra*, cap. XIV) parece indicar que esta civilización es de lágrima fácil, más fácil que en la actualidad probablemente. <<

[227] III, 194. Blanche Marty, refugiada en España, es de Junac (Ariège actual). La aldea de Prades no es Prades d'Aillon (*ibid*.); se trata de otra localidad, homónima, situada en la región de Tarragona. <<

[228] II, 189 (Maurs); II, 281 (Clergue). <<

[229] I, 371 (Belot); I, 337; III, 101, y 135 (Maury); III, 127 (Tavernier). Véase también I, 129, y III, 294 (levantar la capucha). Solo ante el obispo o ante los personajes importantes de la Inquisición se tiene tendencia, para saludar, por temor o por cortesía, a postrarse de rodillas. Para despedirse se dice *adiós* (III, 284). <<

[230] I, 337. Véase también: I, 311; y III, 91. <<

[231] III, 170. La Palma es una localidad de la región de Tarragona. <<

[232] I, 191. Véase también: II, 279 (dar con el codo para hacer callar). Otros gestos o actitudes: poner la mano sobre la boca para recomendar silencio y prudencia (III, 272); mirar fijamente a

los ojos (de madre a hija, para saber la verdad sobre las primeras reglas: I, 248), etc. <<

[233] I, 227; II, 225; sobre el despiojamiento entre monos, como signo de cariño y sociabilidad, véase también: E. Morin, *Le Paradigme perdu*, París, 1973. Sobre la compra de navajas de afeitar, que es un asunto completamente distinto, y que parece ser sobre todo cosa de personajes notables, véase II, 207. <<

[234] Se sabe que la cultura *hippy* rehabilitará en nuestra época el piojo oficiosamente. Pero allá por 1300-1320 no era el piojo el único en cuestión; en líneas generales hay que representarse a las gentes de esa época como abrumadas, o plagadas de una multitud bullente de insectos, sin comparación posible con la que en la actualidad frecuentamos; sobre la abundancia de moscas en verano, véase II, 422, y también II, 53. <<

[235] El despiojamiento (y también el hecho de que los habitantes de Montaillou, como la mayoría de sus contemporáneos, se acuesten varios en la misma cama, beban en el mismo jarro, coman juntos en la misma escudilla, etc). nos pone en presencia de prácticas reveladoras: indican que los montalionenses participan de una *cultura de la promiscuidad* (hoy más o menos desaparecida); la misma que describirá Norbert Elias en un gran libro (*cf.* Elias, *Civilisation*..., p. 135 y *passim*). Esta cultura tiene sus ritos propios de cortesía, diferentes de los nuestros, pero muy apremiantes; por ejemplo, el hecho de beber en el mismo jarro suscita la punzante cuestión de la precedencia: *¿quién beberá primero?* (Véase en II, 24, un texto característico a este respecto, sobre Bélibaste y su cuadrilla). <<

[236] Véase igualmente I, 67 («manos inmundas y boca contaminada»); I, 417 (aseo de la cara, para los *perfectos* o los notables); III, 151: boca bendecidora. <<

[237] I, 314: abluciones para el rostro del cadáver (se trata de una antigua tradición local: desde la primera mitad del siglo XIII,

una mujer herética que se prepara para subir a la hoguera se lava y se desmaquilla el rostro «para no ir pintada ante Dios»: II, 220-221). Sobre el ofrecimiento de agua por una persona, para las manos de otra persona, véase III, 396. El lavado de manos puede estar «ritualizado» incluso al margen de las prácticas religiosas: una campesina da agua y toallas para las manos del huésped al que quiere honrar (I, 325). <<

[238] I, 276. Los vestidos están considerados como algo valioso, desde luego; Jean Maury invierte jornadas enteras de marcha por terreno montañoso para llevarle a Bélibaste (que se viste, por tanto, con prendas de lance) las ropas remendadas de un amigo difunto (III, 172). Véase también II, 61. <<

[239] II, 181 (Maury y Maurs); II, 283 (B. Clergue); II, 181 (Bélibaste). <<

[240] II, 183 (B. Clergue); I, 161 (Savignan). <<

[241] III, 39; III, 49 (subdiaconado). <<

[242] Más adelante tendremos ocasión de hablar del papel de los Hermanos mendicantes, predicadores y de otro tipo, en la civilización de las ciudades de la baja región, como Pamiers, por ejemplo. <<

[243] III, 31. Se observará que, según este texto, las persecuciones contra los leprosos, importantes en esa época (II, 135-147), no derivan solamente de una decisión venida del poder y de las alturas. Se inscriben también, para la mentalidad popular, en un contexto de miedo sexual. <<

[244] J. Toussaert, 1963, p. 578. <<

[245] No hablo del bestialismo. No encuentro huellas *factuales*, en todo caso —lo cual nada prueba en un sentido ni en otro—, en los expedientes de Fournier, que sin embargo son muy detallistas por lo que se refiere a los diferentes «desvíos» posibles. También puede existir entre Pierre Maury y Bélibaste una ho-

mosexualidad *latente*. Pero el inconsciente queda al margen de mis documentos. <<

[246] I, 370 y *passim*; véase también en Dufau De Maluquer, *Rôle des feux*..., las menciones de las casas de prostitución de ciudades o de poblaciones, pero no de aldeas, en el condado de Foix, en el siglo XIV. <<

[247] III, 304 (P. Vidal); I, 302-303 (G. Lizier). <<

[248] Véase la comunicación de B. Bennassar (ejemplar de multicopista) para el Congreso de Metodología Histórica de Santiago (1973). Véase también *Toine*, cuento de Maupassant, al final del relato (la confesión de Théodule Sabot: *Ni vu ni connu, je t'embrouille*). <<

[249] Adamat: II, pp. 269, 273, 275. Este amor engendrará en cambio un sólido afecto por parte de la que se convertirá en su mujer (II, 466). <<

[250] Saint-Simon, *Mémoires*, éd. Boislisle, Paris, 1879, vol. II, p. 6 y pp. 264-265. <<

[251] En sentido figurado...; sobre la escasa estatura, en realidad, de Pierre Clergue, véase II, 389. <<

[252] Carta de Pierre Courtade a Roger Vaillant, en R. Vaillant, *Écrits intimes*, París, 1968. Sobre la poliginia, explícitamente reivindicada por Pierre Clergue, véase I, 491, y II, 225. <<

[253] Gébetz es una localidad desaparecida en la actualidad, situada cerca de Camurac, en el actual departamento del Aude. No lejos de Montaillou. <<

[254] Nótese de pasada que el cura tutea a Alazaïs Fauré, mientras que ella le trata de «vos». Señal de una diferencia de estatus social, pero que no debe sobrevalorarse, y que puede interpretarse también por el simple plano de la diferencia de los sexos. <<

[255] I, 216-250; I, 279, 302-306, 329 y passim. <<

[256] I, 418. Sobre el «asunto» del cura con Mengarde Buscailh, véase un hermoso texto en I, 491. <<

[257] Supra, cap. III; I, 408. <<

[258] I, 255. Véase también, en líneas generales, sobre la no-violencia del amante-cura, incluso escandalosa: I, 302; II, 26. <<

[259] Fabrisse, de casada Rives, y madre de Grazide, es la hija bastarda de Guillaume Clergue, que es el hermano del padre del cura Pierre Clergue (I, 302). <<

[260] Bréviaire d'amour [Breviario de amor], citado por R. Nelli, p. 65, y *Flamenca*, en R. Nelli, p. 173. <<

[261] I, 303. La misma idea se encuentra en los poetas de finales de la Edad Media y primer Renacimiento, como el tal Rable, que ha estudiado Christine Martineau, 1974, p. 545: «A Dios le gusta que el hombre goce». <<

[262] Sin embargo, el agustinismo se halla muy diseminado en la cultura docta desde antes de esa época (Noonan, *Contraception*..., ed. 1969, p. 220 ss).. <<

[263] Infra. <<

[264] I, 215-216. Dalou es una aldea situada entre Foix y Pamiers, sobre la orilla derecha del Ariège. <<

[265] Infra, caps. XX, XXII, XXIII; II, 305. <<

[266] Marcabru, en R. Nelli, 1963, p. 109. <<

[267] I, 275. Véase también (*infra*, cap. XX) los filtros mágicos y afectuosos que Béatrice prepara para sus hijas y sus hijos. <<

[268] I, 237. Véase también I, 233; sobre la red de amistades femeninas de Béatrice, *cf. infra*, cap. XVI. <<

[269] I, 221. Una fuga del mismo tipo a Lombardía también la realiza en la misma época la mujer de un notario de Ax, con fines heréticos y quizá también sentimentales (I, 290). <<

[270] Según R. Nelli, p. 154. Sobre la legitimidad occitana del amor de una mujer por un inferior, véase R. Nelli, p. 164. <<

[271] Bernard de Ventadour, en la página 219, versos 41-44, de la edición citada por M. Lazar, 1964, p. 125. <<

[272] Marcabru, XXXI, versos 46-49, citado por R. Nelli, 1963, p. 133. <<

[273] La expresión es del trovador Guillermo IX, duque de Aquitania (véase R. Nelli, *op. cit.*, pp. 79-103). <<

[274] Marcabru, pieza XXXVIII, versos 5-7, citado por R. Nelli, *op. cit.*, p. 115, nota 21. <<

[275] R. Nelli, *op. cit.*, p. 195. <<

[276] I, 226, 244. Estas relaciones se sitúan hacia 1299-1301. (Béatrice se marcha de Montaillou poco después de 1300: II, 291). En 1305 (I, 232), Béatrice aún está casada con su segundo esposo, con quien contrajo matrimonio poco después de 1300 (*ibid.*). <<

[277] La expresión es de W. Faulkner en Mientras yo agonizo. <<

[278] I, 231; I, 254. En su segundo matrimonio, Béatrice tendrá (sobre todo) dos hijas, respectivamente en 1303-1304 y 1305-1306 (fechas aproximadas). <<

[279] Marcabru, conclusión de la pieza V, citada por Nelli, *op. cit.*, p. 134. <<

[280] Nelli, p. 195. <<

[281] Cercamon II, 5-6, citado por Nelli, *op. cit.*, p. 139; Jaufré Rudel, canción VII (¿apócrifa?), citada por Nelli, p. 141, nota 50. <<

[282] Raimbaut de Orange y Guillermo de Aquitania, citados por M. Lazar, *Amour courtois*..., pp. 129 y 143. <<

[283] Baudelaire, *Œuvres* (Pléiade), pp. 1009-1011. <<

[284] Sobre el papel del cura como supermacho, véanse las sabrosas anécdotas contenidas en el *Malleus maleficarum* (*infra*, en nuestra Bibliografía). El registro de Jacques Fournier cuenta por

supuesto numerosas alusiones a curas concubinos, ya sean de la diócesis de Palhars, del País Vasco, o de otros lugares. (I, 285; III, 186 y *passim*). Véase también en R. Nelli, p. 270, el personaje (real), hacia 1324, del cura Raymond de Cornet, que ama enormemente a la mujer, marial o carnal, *ly baysan et tocan sas popetas*. Los concilios meridionales (Mansi, vol. 23, p. 843) atronaron en vano contra estos «abusos». <<

[285] Cercamon, V, 34; Bernart Marti, VIII, 17; Jaufré Rudel, IV, 30; los tres citados por R. Nelli, *op. cit.*, p. 130. <<

[286] Jaufré Rudel, IV, 45-46, citado por M. Lazar, *op. cit.*, pp. 92-93 (nota 27). <<

[287] I, 553 (noticia, de J. Duvernoy). <<

[288] En efecto, esta equivalencia «absurda» solo tiene una significación limitada: las dos proposiciones en cuestión formuladas, una por un habitante de ciudad relativamente cultivado, y la otra por campesinos o asimilados que sin embargo no están «desasnados» en el sentido urbano del término. <<

[289] I, 244; en Montaillou se distingue entre *mantener públicamente* a una concubina y *tener más o menos clandestinamente* una relación con una amante. <<

[290] I, 414. Véase también la complicidad amistosa que une a la hermana de Mengarde Clergue con la concubina de Guillaume Clergue, este a su vez hijo de Mengarde y hermano del cura (I, 222). <<

[291] Tal es el caso de Bernard Belot, de Raymond Ros y de Arnaud Vital; Pathau Clergue no está considerado como herético, pero Pierre Clergue, que lo sucedió en los favores de Béatrice, era tan heterodoxo como cabe serlo. <<

[292] I, 224-225: la argumentación del sofista Pierre Clergue gira en torno a las dos ideas siguientes:

a) Hacer el amor es de todas formas pecado para una mujer, ya sea con el marido o con el amante. Con el marido es incluso

peor, porque se desconoce que se peca. Por tanto, señoras mías, tomad amantes.

b) De todos modos, basta con ser recibido por un *perfecto* la víspera de la muerte, para que los pecados sean borrados. ¿Por qué preocuparse entonces? (Sin embargo, este extremismo anómico de Pierre Clergue no es representativo de la opinión media de los aldeanos del alto Ariège, aunque sean cátaros. Volveré sobre el tema). <<

[293] I, 456; II, 126. El concubinato campesino volverá a florecer en Montaillou en el siglo XIX bajo formas minoritarias y no agresivas, tras un eventual periodo de vigilancia en la época de los rigores ascetizantes del catolicismo de la edad clásica: véanse los hijos naturales bastante numerosos que se encontrarán en las listas nominativas de Montaillou de 1880 a 1920 (AC de Montaillou, y AD Ariège, 10 M 4). <<

[294] I, 243-244. Sobre el «doble sector», véase J. L. Flandrin, 1969, 1970 y 1975. <<

[295] Véase K. Thomas, 1971. Rétif de La Bretonne, *La Vie de mon* père, ed. Rouger (capítulo consagrado a los cuentos populares). La idea según la cual el cura es mago, subsiste aún hoy en lo que queda del folclore de Montaillou (investigación personal). <<

[296] Dioscórides, 2, 21 (citado por J. Noonan, edición francesa, p. 23); y Magnino, *Regimen sanitatis*, citado en Sarton, *Introduction to the History of Science*, III, I, p. 854, p. 268 (según J. Noonan, *ibid*., p. 268). Véase también Chr. Martineau, 1974, p. 548. <<

[297] Textos de Marcabru, en la edición Dejeanne, citado por R. Nelli, *op. cit*., pp. 108-109. Véase sobre todo la pieza XXIX, estrofas 4 y 5. <<

[298] Véanse, sin embargo, las fuertes objeciones a este respecto de H. I. Marrou, en *Cahiers de civ. méd*., 1965. <<

[299] Loup de Foix, bastardo de Raymond-Roger y de Louve de Pennautier, es uno de los personajes importantes del condado de Foix en la época que analizamos (J. Duvernoy, *L'Inquisition…* , p. 148, nota 17). <<

[300] Véase también en III, 267 y 268, los numerosos bastardos de curas y de laicos, mencionados en la región de Junac. <<

[301] I, 416. Véase también el caso de Guillot, bastardo del cura de Merens: pese a la posición relativamente acomodada que ocupa su padre natural, Guillot es un simple pastor de cabras en *Na Ferriola*, de Merens (II, 163). <<

[302] III, 227. Arnaud Clergue se encargaba también de realizar las misiones del cura (su tío) en la aldea (I, 476). <<

[303] I, 302; y *supra*, cap. *IX; sobre los bastardos, bastante numerosos en la burguesía del alto Ariège, véase por ejemplo II, 197, y II, 209 (bastardos de la familia Authié-Teysseire); véase también Molinier, L'Inquisition* (genealogía, bastardos incluidos, de la numerosa familia de los Authié). <<

[304] I, 302; y *supra*, cap. IX. <<

[305] I, 329; y *supra*, caps. IV y IX. <<

[306] Otras «excepciones», pero localizadas en Tignac y en otras partes, no en Montaillou: Ornaud Laufre, de Tignac, encuentra en su propia casa a su mujer, Esperte, en la cama con su hermano Bernard Laufre. Arnaud detiene el intento de Bernard justo a tiempo (II, 131; véase también I, 283). Pero una vez más, una golondrina no hace verano: mis apreciaciones sobre las diferencias de comportamiento en el interior y en el exterior del matrimonio están basadas en el hecho de que los casos de heterosexualidad ilegítima aparecen con una frecuencia por lo menos diez veces mayor en las solteras, viudas o criadas solteras que en las mujeres casadas. <<

[307] II, 411. Sobre las imprecaciones de los trovadores (Cercamon, Bernart Marti, Jaufré Rudel) contra los maridos infieles,

véase R. Nelli, *op. cit.*, p. 110. También en Cataluña el concubinato está netamente más esparcido que el adulterio (Bonnassie, II, pp. 311-312). <<

[308] Incluso las pobres sirvientas y bastardas, Brune Pourcel, Raymonde Arsen, etc., a la larga terminan por encontrar un cónyuge. Desde este punto de vista, Montaillou y el alto Ariège se sitúan entre los modelos demográficos con un porcentaje muy débil de solteronas: estas se encontrarán todavía en la Edad Moderna y Contemporánea en Europa Oriental (Hajnal, en Glass y Eversley, *Population in history…*). <<

[309] III, 241; y II, 59 (para el último párrafo de la cita). <<

[310] III, 63. Niort y Freychenet son localidades situadas respectivamente en los actuales departamentos del Aude y del Ariège. <<

[311] Véase también en II, 70-75, el «matrimonio» que (según dicen) han previsto para la hermana de Arnaud Sicre, el propio Arnaud y su tía. Sobre lo anterior, véase I, 302 (P. Clergue); III, 305 y 308 (R. Cortil); III, 366-367 (P. Azéma); II, 487 (Jean Maury). <<

[312] Supra, cap. V, y III, 189. <<

[313] II, 271. Y sobre los desposorios, además, I, 248, 254. <<

[314] I, 291. <<

[315] III, 188, y III, 189. He condensado en una sola las dos homilías de Bélibaste sobre el tema. <<

[316] Utilizo aquí las investigaciones realizadas por mi alumno M. F. Giraud, en su D. E. S. («tesina») sobre Montaillou. Una prueba decisiva, en términos seculares, de la endogamia montalionesa, se deriva del *Rôle des feux* del condado de Foix, publicado por Dufau de Maluquer, 1901: durante el último tercio del siglo XIV, los nombres de los habitantes de Montaillou provienen todos, salvo uno solo, del antiguo almacén (simplemente empobrecido) de la onomástica local de 1300-1320. Notable re-

sultado que demuestra la ausencia de inmigración de esposos (y de otros) en Montaillou durante esta época. Resultado tanto más notable cuanto que al mismo tiempo las pestes y las mezclas humanas de los años 1348-1385 han trastornado completamente la onomástica de las localidades de la baja región. <<

[317] El más célebre de estos matrimonios exógamos es por supuesto el de Béatrice de Lagleize. Hay que observar que es perfectamente normal que Béatrice se haya casado fuera de la aldea, porque pese a la amplia familiaridad existente entre nobles y aldeanos, en Montaillou no había nadie que fuera de su rango. Por otra parte, era oriunda de Caussou.

Los demás montalioneses que se casaron fuera de Montaillou fueron: Esclarmonde, hija de Bernard Clergue, que se casó con un hombre de Comus, llamado Cornus Adelh; Jeanne, la hija de Emersende Marty, que se casó con un leñador de la región de Sault, Bernard Befayt; Guillemette, hija de Raymonde Maury, que se casó con Bertrand Piquier, de Laroque d'Olmes; Raymonde Vital, que tras la muerte de su marido Arnaud Vital, se casó con Bernard Guilhou, de Vernaux; Guillemette, hija de Jean Guilhabert, que se casó con Jean Clément de Gebetz; Raymonde, hermana de Arnaud Vidal, que se casó con Prades Arsen, de Prades. Y a la inversa: la mujer de Pierre Benet es oriunda de Ax-les Thermes. Como podemos ver, entre Montaillou y diversas aldeas existe cierto número de contactos matrimoniales. Observemos que estos contactos exógamos eran limitados: Caussou, Gebetz, Cornus, Prades son aldeas de la región de Aillon, o distantes solo algunos kilómetros de Montaillou. Por el contrario, Vernaux, que se encuentra cerca de Lordat, y Laroque d'Olmes, están más lejos. Así, cinco de estos siete matrimonios conciernen a aldeas situadas a diez kilómetros como máximo» (F. Giraud, *op. cit.*, páginas 99-100). Evidentemente algunas de las cifras laboriosamente compiladas que ofrecemos así a la meditación del lector no provienen por desgracia de los registros parro-

quiales, inexistentes, sino del registro de Jacques Fournier. (Debido a las dotes, los notarios y los curas, en el alto Ariège y en Cataluña, guardaban sin embargo ciertos contratos o *instrumentos* de matrimonio, relativos a las bodas nobles o incluso populares: I, 233; II, 451). <<

[318] Junac está en el actual departamento del Ariège. Las dos mujeres son Raymonde Piquier y Mathena Cervel. <<

[319] III, 76; Guillaume Authié es el homónimo montalionés del misionero cátaro. <<

[320] II, 66; I, 456. Véase también la misma idea en II, 42, y en II, 39; «Más vale una esposa pobre, pero dotada de la creencia herética, que una esposa rica que carezca de ella. Con la primera por lo menos [dice en esencia Bélibaste] uno puede confiarse libremente y tener temas de conversación». <<

[321] Véanse los matrimonios de Bernard Belot y de Guillemette Benet, de Bernard Clergue y de Guillemette Belot, de Raymond Clergue y de Esclarmonde Fort, de Guillaume Marty y de Raymonde Maury, de Bernard Marty y de Guillemette Maury, etc. (en este último caso, dos hermanos se casan con dos hermanas). Véase al respecto I, 371, 430; *supra*, caps. II y III (respecto a B. Clergue, y a los Maury-Marty). Véase también M. Pierry, p. 53 y nota 60. <<

[322] Con la excepción, evidentemente importante, del «clan Azéma» (*infra*, cap. XVIII). <<

[323] R. Mousnier, en una espléndida comunicación al Coloquio de Santiago de Compostela (1973), relativa a la *Metodología histórica*, insistió en este aspecto de las cosas. <<

[324] Supra, cap. IX. Pierre Clergue expresó igualmente la misma idea durante una conversación con Fabrisse Rives (I, 329): «Tanto da una mujer como otra, y creo que peco lo mismo con una mujer que con otra porque no creo pecar con ninguna». <<

[325] La propia exigüidad de las aldeas ariegenses también ayuda a comprender por qué más allá de los primos de primer grado pesa muy poco la prohibición del incesto (II, 130). Apenas hay elección. <<

[326] En principio, en la época inmediatamente anterior a la que consideramos en este libro, la prohibición del incesto puede extenderse hasta el grado octavo de parentesco (J. Chelini, *Histoire religieuse*…, p. 319). Pero este «principio» no siempre se aplicado. Todo lo contrario. <<

[327] Una regla análoga vale con mayor motivo para el «incesto» con la cuñada, observado en dos casos en nuestro registro: I, 418 (P. Clergue); y II, 132 (R. de l'Aire). <<

[328] P. Bourdieu, en *Annales*, julio de 1972, p. 1105. <<

[329] Ibid., p. 1108. <<

[330] I, 302. Nótese de pasada que Grazide, sobrina «nacida de hermana» del cura, de hecho se sitúa fuera de la prohibición *consuetudinaria* del incesto, que solo concierne a los primos hermanos (II, 130). <<

[331] III, 173 y 174. Véanse también (en III, 150) las ignorancias genealógicas que reinan en la propia familia de los Maury. <<

[332] P. Bourdieu, en *Annales*, julio de 1972, p. 1124. <<

[333] Véase el papel del cura Pierre Clergue respecto a Grazide Lizier. Los habitantes de Montaillou son por lo demás conscientes de este fenómeno: «El cura de Montaillou no te ha hecho mucho bien —le dice Alazaïs Azéma a Grazide Lizier—. Te ha encontrado un marido» (I, 305). Todo trabajo merece recompensa, ¡incluso por adelantado! <<

[334] I, 273-274. Compárese con el hermoso texto catalán citado por Bonnassie, II, pp. 311-312, sobre el amor de un hombre por su esposa. <<

[335] Supra, cap. IX. Sobre la inseparabilidad entre el amor de los jóvenes y el vínculo con los padres en el alto Ariège, por oposición a las costumbres catalanas y valencianas, mucho más «modernas», véase una vez más el texto capital de Bélibaste (III, 189). <<

[336] I, 462. La referencia es la misma para lo que viene a continuación. <<

[337] P. Bourdieu, en *Annales*, 1972. <<

[338] II, 415. Ese amor es compartido (II, 424). <<

[339] III, 322. Larnat y Larcat son dos localidades situadas en el actual departamento del Ariège. <<

[340] Supra, caps. II, IV, V, IX. <<

[341] M. Foucault, Leçon inaugurale… <<

[342] Sin embargo, la ganadera Sybille Pierre que es amada (*dilecta*) por su marido, siente por él un amor (expresado por el verbo *amare*) mezclado con temor (*timor*), II, 415 y 424. <<

[343] Véanse los sobrenombres amorosos dados a las esposas por los esposos, desde el siglo X catalán-pirenaico, en Bonnassie, II, 333. Sobre las disimetrías de los sentimientos nos informa por ejemplo la pareja formada por Jean Maury y Mathena Cervel: él la quiere como esposa porque le place; ella lo acepta porque los dos, emigrados a España, son originarios de la misma región dialectal; dicho en otros términos, del alto Ariège o del Sabarthès. <<

[344] Todo el párrafo anterior muestra que, a pesar de las carencias anotadas aquí y allá, el amor campesino, incluso en su modalidad romántica, existe plenamente en el alto Ariège de una forma que no tiene nada de excepcional, sobre todo entre los hombres casados y las mujeres no casadas… Es cierto que el problema de *expresión* es fundamental. La cultura occitana, *en todos los niveles sociales*, valora desde hace siglos el amor-pasión, y los campesinos pueden sentirlo en su corazón, pero *también en sus pala-*

bras. La cultura de *oïl*, al menos en el plano rústico, tardará más en franquear ese umbral por lo que se refiere a la expresión verbal de un sentimiento que sin embargo conocía desde muy antiguo (véanse a este respecto los trabajos en preparación de los señores Burguière y Gouesse). <<

[345] Esto se deduce de III, 156. *Cf.* También III, 148 a 155, y III, 497. <<

[346] I, 248. <<

[347] «Seis años antes de mi matrimonio, yo era como una niñita» (I, 218). <<

[348] III, 99-101; tiene dieciocho años el año mismo en que este texto nos informa que está en poder del marido. Véase también en otra parroquia a Aude Fauré, aldeana acomodada, casada a los diecisiete o dieciocho años a más tardar (II, 82-83). <<

[349] Texto antiguo: I, 429. <<

[350] Véase a este propósito, *supra*, los casos de Raymonde Arsen, Vuissane Testanière, etc., y el de Rousse Gonaud (III, 278), que es ejemplar. <<

[351] II, 469-470 (Jean Maury nació hacia 1295-1296). <<

[352] Montaillou y la región circundante no se vincularía en la época considerada por tanto al modelo «occidental-moderno» (posterior a 1500 en lo esencial) del matrimonio tardío. (Este modelo ha sido puesto en evidencia por Hajnal, en Glass y Eversley, *Population in history*...). Montaillou estaría de acuerdo más bien con los modelos mediterráneos de antes de la modernidad, que a veces pueden manifestarse como muy arcaicos: implican un matrimonio bastante precoz de las jóvenes, que puede coexistir (pero no necesariamente) con un matrimonio más tardío, o incluso muy tardío, de jóvenes varones. Sobre los sistemas de matrimonio precoz, que ocasionalmente van acompañados de una tasa muy débil de celibato femenino (*supra*), véase Hajnal, en Glass y Eversley, *op. cit.*; C. Klapisch, *Annales*, 1969, pp. 1327-

1328 (sobre el matrimonio en la región florentina hacia 1400-1430); y P. Weaver, *Familia Caesaris*… (las hijas se casan con un promedio de diecinueve años, en las familias de esclavos y libertos que dependían de los emperadores romanos). <<

[353] I, 334-335. El campo en cuestión está situado en el lugar llamado Alacot, o «à la coste», bajo la *aldea antigua* y en el emplazamiento de la actual aldea de Montaillou: esta coincide topográficamente con los *barris*, o barrios bajos (desarrollados después de la época del *Registre*, y antes del siglo XIX) de la *antigua* aldea. <<

[354] I, 341. Sobre el miedo que siente una esposa campesina frente a su esposo, véase también I, 342, 346; II, 366-367. <<

[355] II, 148. Véase también III, 280. (Mengarde, mujer de Raymond de Concenat, de Axiat, que la golpea por hereje). <<

[356] II, 213; II, 197. Los casos de esposas apaleadas son, en última instancia, mucho más numerosos en nuestro documento que los de jóvenes golpeados por sus padres: véase el médico A. Teisseire, quien —en II, 197— le pega a su joven hijo (bastardo) al mismo tiempo que golpea a su esposa. Véase también III, 285: un padre le pega a su (joven) hija pero más tarde ella se negará a regresar al domicilio paterno. Las relaciones padres-hijos que corresponden al orden natural parecen ser mejores y más cordiales en el alto Ariège que el vínculo marido-mujer, que nace (al menos en el punto de partida) de una elección social. <<

[357] II, 365. Véase también II, 86: insultos proferidos contra la esposa por el marido de Aude Fauré. <<

[358] II, 213. <<

[359] II, 441-442. (¡Reencarnación *macho* de las hasta entonces mujeres, según Bélibaste!). Los valdenses de Pamiers, más ciudadanos, son menos misóginos en este punto que los cátaros del alto Ariège, que se manifiestan en esto más rústicos y doctrinalmente más originales. Raymond de la Coste, valdense apameo, no piensa que las mujeres resucitarán «en el sexo viril»; «cada uno —dice— resucitará según su sexo» (I, 88). Véase también III, 191 (imperialismo macho de Bélibaste), y II, 35. <<

[360] II, 415 (P. Maury); II, 131 (A. Laufre); III, 155 (la hermana de Pierre Maury es excluida de un aperitivo entre amigos, a base de vino). <<

[361] I, 334-335; III, 101, etc. <<

[362] III, 221. Véase también el volumen *Sexualité humaine*. <<

[363] «Yo temo y amo mucho a mi marido» (Sybille Pierre, II, 424). <<

[364] Véase el caso (teórico) de Pierre Maury, *supra*, cap. IV; y III, 121. <<

[365] II, 28. Véase igualmente el caso de Cicarde, otra mujer fuerte, salida también del grupo de notables de Ax-les-Thermes (I, 290). <<

[366] Según Bonnassie (II, 336), en la Cataluña alto-medieval, en los márgenes pirenaicos sobre todo, las clases campesinas privilegiaban la relación por linaje paterno, y los grupos nobles y privilegiados, el vínculo con el linaje materno. Hay ahí un precedente plausible para nuestras instituciones montalionesas y altoariegenses. En conjunto, nuestros linajes son mayoritariamente patrilineales; la filiación matrilineal no concierne más que a una minoría bastante débil con respecto al conjunto. <<

[367] III, 107; III, 491. No hay que confundirlo con Bernard Marty, de Junac. <<

[368] III, 168: Bernard Marty está aún vivo en Juncosa, en compañía de su mujer; III, 169: en Orta (región de Tortosa) Bernard Marty muere al año siguiente. Guillemette se prepara para marcharse con sus dos hijos a San Mateo. <<

[369] Véase también el caso de la madre del noble Bertrand de Taix: es propietaria de la «Tierra» o señorío feudal, mientras que su hijo, hasta el momento de la muerte materna, está destinado a permanecer señorialmente como segundón (III, 312-313). <<

[370] I, 337. Véase también: en III, 162, *Na Desnada*, apodada *Na Capriera*, en Ax-les-Thermes; en III, 259, *Na Palharesa* (Luze-

nac); en III, 291, *Na Englesia*; en III, 280, *Na Honors*, viuda de Pierre Amiel, de Rabat; en III, 154, *Na Longa*, de Montaillou, y su hija Gauzia Clergue, llamada Gauzia de Na Longa. <<

[371] I, 448. Véase también II, 423 (matriarcas hilanderas de Limoux); así como III, 478 (*Na Borrelha*, de Montaillou, es hermana de Raymonde Maury); y *Na Cortilla*, alias Rixende Cortil, de Ascou, es una viuda fuerte, que también aparece en III, 305). III, 142; *Na Cavalha* es hermana de Bernard Bélibaste. <<

[372] I, 221; III, 153. Véase también *supra*, cap. V (la posada de *Na Gargalha*). <<

[373] Supra. Los viejos nobles están en este punto tan mal educados como los viejos campesinos (III, 328). Pero precisamente la mujer noble de edad madura, así tratada de *vieja* (en III, 328) por su esposo, no duda en enfrentarse a él. <<

[374] I, 200-205, en particular I, 203. Véase también *infra*, cap. XXI (papel de la madre de Jean Maury, etc).. <<

[375] II, 64 y 75. A propósito del citado ejemplo y del que le sigue: Bonnassie, II, p. 332, subraya ese periodo fuerte que es la madurez en la vida de la mujer catalana en la Edad Media. John Demos, en A. Besançon, *L'Histoire psychanalytique*..., insiste a propósito de la brujería femenina sobre el contraste madurez/adolescencia. <<

[376] I, 325; y III, 143 (querella entre «creyentes» de la herejía); III, 268 (querella de mujeres). <<

[377] Este es el caso de Bertrand de Taix, de Pamiers, sometido a la vez a su madre y a su mujer (III, 312, 313, 328). <<

[378] Pitt-Rivers, *People of the Sierra*. Véase también Bourdieu, *Esquisse d'une théorie*..., y *Sociologie de l'Algérie*..., en los párrafos referidos al hombre cabileño. <<

[379] I, 221; I, 238; Marcabru, XLIV y XXXIV, 31, citado por R. Nelly, p. 117. <<

[380] Las doce viudas en cuestión son Brune Pourcel, Béatrice de Planissoles (viuda en dos ocasiones); Raymonde Belot (viuda en dos ocasiones); Grazide Lizier, joven viuda; Alazaïs Azéma, Raymonde Arsen, Alazaïs Fauré, Allemande Guilhabert, Guillemette Benet, Mengarde Buscailh, Mengarde Savignan, Raymonde Guilhou. Las siete mujeres en edad de matrimonio son Fabrisse Rives, Alazaïs Fauré, Guillemete Clergue, Raymonde Testanière, Guillemette Argelliers, Raymonde Marty y Gauzia Clergue. Esta lista no es en modo alguno exhaustiva por lo que concierne al efectivo total de las viudas montalionesas, puesto que comprende solo a las mujeres, viudas o no, de las que poseemos el testimonio detallado debido a una comparecencia ante Jacques Fournier. <<

[381] J. Duvernoy, *L'Inquisition*…, p. 140, nota 4. <<

[382] I, 418. Obsérvese que Raymonde Clément deja a su esposo porque, como se dice a veces con lengua injusta y popular, «no es un hombre de verdad» (es probable o momentáneamente impotente). Pero este episodio no contradice, como podría pensarse, la regla montalionesa según la cual los rarísimos casos de expulsión fuera de la *domus* conyugal que son registrados o considerados según nuestros textos proceden de la iniciativa *viril*, contra la esposa. Y lo que es más, incluso en este caso, es la «esposa» (no desflorada) la que ha abandonado la casa común, y no el esposo. <<

[383] Otra ruptura *de facto* de un matrimonio, provocada por el éxodo a Cataluña: en II, 454. <<

[384] Sobre estas dos muchachas, véase I, 225. <<

[385] Las parejas enumeradas son: Pons Clergue y Mengarde (4 chicos y 2 chicas: Guillaume, Bernard, Pierre, Raymonde, Esclarmonde, Guillemette); una pareja cuyo cabeza de familia, por otra parte desconocido, se apellida Bar (3 chicos y 2 chicas: Pierre, Raymond, Guillaume, Mengarde y Guillemette, según I,

418); Bernard Rives y Alazaïs (1 chico, 2 chicas: Pons, Raymonde y Guillemette, que se casará con un Clergue); Pons, Azéma y Alazaïs (1 chico: Raymond); Pierre Azéma y Guillemette (1 chico: Raymond); Bernard Clergue (homónimo del baile) y Gauzia (1 chico, 1 chica: Raymond, Esclarmonde); Bernard Clergue, baile de Montaillou y Raymonde (sin hijos); Belot padre (nombre desconocido) y Guillemette (4 chicos y 2 chicas: Raymond, Guillaume, Bernard, Arnaud, Raymonde, y, según I, 371, Alazaïs); Guillaume Benet y Guillemette (2 chicos, 4 chicas: Raymond, Bernard, Alazaïs, Montagne; Gaillarde y Esclarmonde en I, 400); Raymond Baille y X… (4 chicos: Pierre, Jacques, Raymond, Arnaud); Vital Baille y Esclarmonde (1 chico: Jacques); Pierre Maurs y Mengarde (4 chicos, 1 chica: Arnaud, Guillaume, Raymond, Pierre, Guillemette); Raymond Maurs y Guillemette (2 chicos: Pierre y Bernard); Bernard Maurs y Guillemette (2 chicos: Raymond y Pierre); los cuatro hermanos Marty, de quienes el padre y la madre no dejaron nombre conocido: estos cuatro hermanos son: Guillaume, Arnaud, Bernard y Jean Marty; X… Testanière y Alazaïs (1 chico y 1 chica: Prades y Vuissane); Raymond Maury y Alazaïs (6 chicos y 2 chicas: Guillaume, Pierre, Jean, Arnaud, Raymond, Bernard, Guillemette y Raymonde); Jean Guilhabert y Alamande (1 chico y 3 chicas: Guillaume, Alazaïs, Sybile y Guillemette, según I, 403; II, 256, y III, 482 y 484). Hemos eliminado las fratrías muy viejas, por ejemplo la de Pons y Guillaume Clergue, ya diezmadas por las mortandades, no solo infantil y juvenil, sino también adulta y senil. Eliminadas también las tres parejas jóvenes: no han pasado más que una escasa parte de su vida fértil durante los últimos años del registro de Fournier; de todos modos, fueron terriblemente perturbados por la Inquisición. Eliminadas, finalmente, las viudas precoces, refugiadas en Cataluña. Para cerrar esta nota recordemos lo que es evidente: que nuestra documentación no tiene valor demográfico sino muy indirecta e involuntariamente.

Tras haber reunido los elementos de esta estadística y procedido a los cálculos anteriores, he conocido los trabajos (aún inéditos) de la señora Gramain: en el bajo Languedoc, en la época que consideramos, el número de hijos contados por pareja es de 4,5 (¡contra 6 o 7 en el siglo anterior!). La cifra es por tanto análoga a la de Montaillou. La población sigue siendo joven y demográficamente dinámica. El impacto de las carestías parece escaso. <<

[386] Véase el principio de la declaración de Raymonde Belot, III, 63. Véase también la numerosísima familia (de múltiples hijos, de múltiples parejas) de los Authié, de Ax-les-Thermes, en Molinier, L'Inquisition… <<

[387] II, 48. Véase una idea análoga (citada por mí entre comillas) que expresa un texto bizantino del siglo V, reproducido por E. Patagean, en *Annales*, 1969, p. 1357. <<

[388] No sabemos prácticamente nada sobre las prácticas natales y prenatales en Montaillou; sin embargo, la cuarentena parece ir acompañada de una ceremonia en el santuario mariano del lugar (I, 223). Las familias nobles utilizaban cunas desde hacía mucho tiempo (I, 221). <<

[389] Es la interpretación verosímil de J. Duvernoy (*L'Inquisition*…, p. 53). El texto original (I, 221) habla simplemente de sirvienta (en I, 223). <<

[390] III, 278: toda esta carrera se ha desarrollado en un medio proherético. <<

[391] I, 370. Véase también el personaje de Agnès Francou, nodriza del valdense Raymond de la Côte: ella le dio el pecho tras la muerte de la madre de él, y luego pasó el resto de su vida a su lado (I, 125). Se trata de una familia originaria de la región lionesa y ginebrina. <<

[392] Tal es el caso, por ejemplo, en Raymond y Sybille Pierre (II, 415). <<

[393] P. Aries, *L'Enfant et la vie familiale…*, pp. *28-31; F. Lebrun, Les Hommes et la mort…*, en los párrafos que tratan de la infancia y de la mortalidad infantil. <<

[394] Véanse, por ejemplo, los pequeños adultos, e incluso los pequeños casi-viejos tocando el seno, que acompañan a las Madonas flamencas (por ej., la *Madona de Lucques*, de Van Eyck, en el museo de Fráncfort). Asimismo en la escultura occitana, contemporánea de los primeros trovadores, el niño Jesús sobre las rodillas de su madre es representado como un adulto en reducción (véase la Virgen románica auvernesa de Saint-Gervay en la región de Saint-Germain-Lembron, en el Puy-de-Dôme actual). Pero esta iconografía, ¿da testimonio de los sentimientos hacia la infancia vividos por la masa? ¿O bien los deseos de «maternidad» expresados por los viejos adultos machos, que querrían que se les mimara? <<

[395] Véase en Ph. Aries, *L'enfant et la vie familiale…*, p. 140, un texto significativo, a este propósito, de J. B. de la Salle. <<

[396] Por supuesto, los escribanos empleaban estas dos palabras latinas, a fin de transcribir mejor las diversas expresiones occitanas que utilizaban nuestros declarantes. No he podido determinar con exactitud cuáles eran, en la lengua original, estas dos categorías de expresiones. El inglés que dice *I love you* y *I like you very much* conoce, mejor que la lengua inglesa, una dicotomía tal como la que evocan nuestros textos. <<

[397] Véase a este propósito el bello libro de D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident* (ed. 1962-1972, p. 61) que yo critico y admiro. Una vez más (piénsese en las actitudes respecto a la infancia que constituyen el objeto del presente capítulo) se habrán confundido los problemas de la *invención* de un sentimiento (a veces contemporáneo de los monos superiores, o de las ocas cenicientas, si hay que dar crédito a los trabajos de los etnólogos)

con los de su *inserción* en el enteco mundo de la cultura literaria y artística. <<

[398] II, 35. Véanse asimismo las palabras de Raymond Roussel, en I, 220. Los valdenses de Pamiers piensan también que el feto tenía alma (I, 88). <<

[399] Solo una referencia concierne a un aborto *espontáneo* verdadero o imaginario (I, 519). <<

[400] P. Ariès, *L'enfant et la vie familiale*..., pp. 135-141. El texto de Ariès es por otra parte ambiguo: tan pronto presenta los mimos como «novedad» del siglo XIX, como simplemente los convierte en brote cultural de una práctica antigua. Evidentemente, esta segunda interpretación es la buena. <<

[401] I, 219: «Cómo podría abandonar yo a mis hijos, que son tan jóvenes», dice con angustia Béatrice de Planissoles. <<

[402] I, 203; I, 553 (noticias, por J. Duvernoy). <<

[403] III, 144 (de hecho, Prades Tavernier, *perfecto* de origen aldeano —y no burgués, en lo cual difiere de los Authié— se ha dejado influir por la presión «envolvente» de los comportamientos católicos: llega incluso, ¡oh horror!, a administrar el *consolamentum* a un bebé, igual que un sacerdote de la fe romana, en la misma coyuntura, administraría el bautismo). <<

[404] Un episodio análogo es contado en I, 499, a propósito de Mengarde Buscailh. Esta vinculación de buena ley a la infancia surge de las entretelas mismas y del genio interno de la etnia: en efecto, *al contrario*, las corrientes ideológicas como el catarismo, que son importadas al alto Ariège desde el *exterior*, y que sin embargo son capitales tanto para el pensamiento como para la sensibilidad campesina, son más bien hostiles a la infancia (véase por ejemplo I, 282). Sybille Pierre, a la vez madre y catarizante, vivió por lo demás intensamente esta contradicción, que resolvió favoreciendo al primer término. <<

[405] Véase I, 292, 219; I, 194: filios masculos. <<

[406] Mme. C. Martineau, pp. 28-29, se esfuerza también, igual que lo hacemos nosotros, en matizar sobre este punto el pensamiento de Ph. Ariès. Véase también F. Bonney, *Jean Gerson*… (tesis inédita). <<

[407] Ya he dicho bastante sobre este punto para contradecir el punto de vista expuesto por la señora B. Vourzay: en una obra inédita, y por otro lado excelente, escribe conforme a la doctrina actual de muchos historiadores: «Los niños son poca cosa» (Vourzay, *in fine*, p. 91) para los pobladores originarios de Montaillou. Es cierto, y esta historiadora lo subraya con razón, que los adultos originarios del alto Ariège desconfían porque los niños pueden traicionarlos ante la Inquisición. Pero no es más que un detalle. Esta desconfianza particular no entraña, en mi opinión, ninguna desvalorización de la infancia en el plano afectivo. <<

[408] Véase la ausencia de *mención* de la muerte de los bebés en el mismo Montaillou. Y sin embargo estas muertes eran con toda seguridad numerosas. <<

[409] A falta de informaciones suficientemente numerosas, convergentes y variadas, dejo de lado el problema de la actitud de los abuelos respecto a los nietos. Demos, sin embargo, algunos indicios: Béatrice de Planissoles es una abuela atenta, preocupada por la salud de su nieto (I, 249). Una abuela muerta, convertida en fantasma, vuelve para besar a sus nietos en la cama (I, 135). El registro, en cambio, nada nos dice sobre el «arte de ser abuelo»: debido al simple hecho de la débil esperanza de vida de los adultos viejos, y de la edad del matrimonio, tardío, los hombres (cuyas esperanzas de convertirse en abuelos son por eso inferiores a las que tienen las mujeres de convertirse en abuelas), este arte estaba sin duda mucho menos desarrollado en el alto Ariège de los años 1300-1320 que en la Francia de Victor Hugo y posterior. No dejaba de existir, sin embargo, y podía orientarse hacia las preocupaciones de linaje: véase en II, 305, el comportamiento

positivo de Raymond Authié (homónimo sin más de los *perfectos*) respecto a un posible matrimonio de su nieta, Guillemette Cortil. <<

[410] Supra. <<

[411] Se cita una cuna a propósito de un bebé nacido en la noble familia de Chateauverdun (I, 221). <<

[412] I, 335. El hecho de tener el bebé en los brazos —durante un gran número de horas al día, más considerable que en nuestro tiempo de «cochecitos»— desarrolla aún más que hoy el contacto, carnal y concreto, generador de afecto mutuo, entre la madre y el niño. Hemos visto (*supra*) que una mujer tiene todo el día en sus brazos un bebé agonizante. <<

[413] Es el problema de la «opresión del niño». <<

[414] III, 129. Sobre la transmisión cultural, de adulto a joven, véase *infra*, cap. XVI. <<

[415] I, 488. Estos textos plantean el problema de los niños pobres y de un proletariado de huérfanos. <<

[416] I, 256, Belpech está en el actual Aude. <<

[417] I, 410; II, 444-445, 470. Esta «juventud» dura hasta los veinte o los veinticinco años (II, 122). Encontramos ahí las ideas muy pertinentes de P. Aries (*op. cit.*, p. 376) relativas a la precoz entrada del «niño» (que de golpe, a diferencia de lo que pasará en el siglo XIX, «no era más que un niño») en la vida adulta o casi adulta. <<

[418] III, 124 (P. Authié); III, 143 (P. Maury). <<

[419] Supra, caps. I y III, etc. (dudas sobre la edad, en uno o dos años aproximadamente). Véase también Mansi, vol. 23, p. 830 ss.: todos deben abjurar de la herejía, los hombres después de los catorce años, las mujeres después de los doce (Concilio de Albi, en 1254). <<

[420] Infra, cap. XVI. <<

[421] Para los valdenses de Pamiers, la edad ideal del hombre es la de Cristo en la hora de su muerte, treinta y tres años: es la edad que tendrán los cuerpos de los hombres cuando resuciten (I, 88). <<

[422] Son poco numerosos también entre los sesenta declarantes varones que fueron interrogados por Jacques Fournier: dos casos (no montalioneses) de sexagenario en I, 357, y en III, 318-330. Los contemporáneos de entonces, y los hombres del «largo siglo mil» tuvieron conciencia de la corta esperanza de vida de los humanos, una vez pasada la edad de los cuarenta años: véase el significativo texto del *De Miseria*, de Inocencio III, citado por la señora C. Martineau, p. 101. <<

[423] Cf. también el caso de las mujeres maduras o viejas, originarias de Montaillou, en la diáspora catalana. <<

[424] Suegras fuertes: Mengarde Clergue, Guillemette Belot, Guillemette Benet, Guillemette Maury y la suegra de Mengarde Buscailh. En cambio, ya he subrayado la desvalorización de la mujer vieja, pero solo como esposa: véase la *vieja cerda* de II, 365, y I, 253. <<

[425] Vourzay, *in fine*, p. 120. <<

[426] He aquí la lista de la señora B. Vourzay, *op. cit.*, p. 120, enmendada y corregida por mí en lo concierniente a Emersende Maury y su hija Jeanne Befayt (los nombres de los personajes originarios de Montaillou están de cursiva).

A. Enfermedades mortales, o accidente mortal:

Bernard Bélibaste, muerto en el hospital de Puigcerdá; Raymond de Castelnau, muerto de enfermedad en Granadella; Raymond Maury, muerto de enfermedad en Sarreal; *Bernard Marty* (marido de Guillemette, de soltera Maury, la «Patrona»), muerto en las montañas de Orta; Bernard Servel, muerto en Lérida; Guillaume Martí, de Junac, muerto en Cataluña; otro hermano Marty (?), muerto en Cataluña; Bernard Befayt, muerto en acci-

dente forestal; *Emersende Maury y su hija Jeanne Befayt*, muertas durante una epidemia (III, 210).

B. Detenciones, y eventualmente hogueras:

Guillaume Bélibaste y Philippe de Alayrac, quemados en la hoguera; *Pierre y Jean Maury, hermanos, Guillaume y Arnaud Maurs, hermanos*, detenidos; Esperte Servel y Mathena Servel, madre e hija, arrestadas.

C. Sobrevivieron en libertad:

La familia de *Guillemette Maury* (ella misma; sus dos hijos: Arnaud y el otro, Jean Maury; y su hermano, el otro Pierre Maury es decir, *cuatro personas*); Raymonde y Blanche Marty, de Junac, y Raymond Issaurat. <<

[427] I, 235, 415, 418 y 475. <<

[428] I, 413-414, y III, 161 (no confundir con otro Raymond Maurs, primo suyo, que morirá en España). <<

[429] I, 475, y III, 363-364. Guillemette Fauré, por otra parte, es muy probablemente una mujer joven, si se juzga por la edad muy temprana de sus primeros esponsales (fue repudiada) con su primer marido, cuya primera boda precedió en muy poco a la segunda (I, 418). Sobre la heroica *endura* de Guillemette Fauré (quince días), véase I, 235. <<

[430] I, 462. Además, indico aquí otro grupo de personas a las que administraron el *consolamentum*, debido a peligro de muerte, pero en esta ocasión fuera de Montaillou: la vieja Raymonde Buscailh, de Prades (I, 494, y I, 503); Mengarde Alibert, de Quié, madre de una hija mayor casada (II, 307); la madre de un hombre casado de Ax (II, 16); Arnaud Savignan de Prades, en edad de ser abuelo (III, 149); un joven (III, 264); una mujer de Ax, de edad desconocida (I, 292); una madre y su hija, muy joven todavía, de Junac (III, 267); dos bebés heretizados contra todas las reglas cátaras del lugar, reglas alegremente violadas en este caso por el *perfecto* Prades Tavernier: uno de estos bebés «con-

solados» nació de Sybille Pierre, el otro de Mengarde Buscailh; véase a este propósito, I, 414, 499, 504, y II, 16. <<

[431] Véase la nota anterior. <<

[432] Por «antes de la peste» entiendo el periodo que se extiende, *grosso modo*, desde 1295 hasta la peste negra de 1348. Por «viejo» me refiero a las personas realmente viejas, por encima de los cincuenta o sesenta años, o sea, los «viejos adultos» que tienen ya hijos mayores casados. Obsérvese que esos «viejos adultos» pueden ser, de hecho, bastante jóvenes todavía; y que —tratándose de tal o cual madre de familia, cuya hija está ya casada— repito que a veces pueden rondar a lo sumo los cuarenta años. Los «jóvenes», según mi cuenta, son los adolescentes solteros, así como los esposos «jóvenes» que no responden todavía a la citada definición del «viejo adulto». <<

[433] Sobre la crisis de subsistencias en esa época, véase *supra*, cap. I. <<

[434] Supra, cap. XIII. <<

[435] Supra, cap. XIII (muerte del bebé de Mengarde Buscailh, y del bebé de un leñador). Véase también II, 403, y II, 415: muerte de dos niños pequeños de Sybille Pierre; I, 134, muerte a temprana edad de tres hijos de una misma pareja; véase igualmente I, 193: muerte por enfermedad de los cuatro hijos jóvenes de una mujer. <<

[436] A principios de la primera década del siglo XIV, el pastor Bernard Marty va a visitar en su casa a los nobles hermanos de Castel (tres legítimos, y el cuarto bastardo), en Rabat. Los cuatro están en la cama: uno en la cocina, otro en la bodega, los dos últimos en el pajar (*borde*) situado junto al patio de la casa. Tres por lo menos (los «legítimos») morirán muy poco tiempo después (III, 281). La epidemia se agrava en líneas generales por la sociabilidad que reina en torno al lecho del moribundo (II, 260; III, 189, etc).. <<

[437] Solo la *lepra* crea pánicos de contagio que obligan al enfermo, avergonzado y deshonrado, a marcharse de la región (*infra*, cap. XV). <<

[438] Las partes «internas» no son necesariamente desconocidas. El pastor Bernard Marty, tras el asesinato de su padre por los señores de Junac, que lo mataron por presunto denunciante, señala que la víctima «tiene la caña o la arteria del pulmón (la tráquea) bajo el mentón, rota y comprimida» (III, 277). <<

[439] Sobre todo lo anterior: I, 473 (oreja); I, 489 (vientre); II, 375 (tripas); 1, 410 (expectoración de sangre); I, 337 (*avalida*); II, 39 (corazón); II, 100, y I, 249 (dos casos de mal caduco); II, 39 y 40, y III, 234 (rabia, etc).; compárese, para estos problemas de convulsiones, con los «espasmos» que experimentan san Juan y los buenos espíritus leyendo el Libro Santo: II, 45-46; III, 264 (fiebre); II, 70 (gota); III, 391 y 413 (escrófulas y úlceras); II, 197 (fístulas en el muslo) de Jacques Authié (¿tuberculosis?, ¿características de una osteítis?); III, 174 (apostema). <<

[440] III, 234, e *infra*, cap. XXI. <<

[441] II, 200, 365, 366, 367; véase también II, 110, 135-147. Carecemos por completo de datos estadísticos locales sobre la lepra. Recordemos que los Pirineos serán durante mucho tiempo la región de los *santurrones* y de los sospechosos de lepra. Sobre la lepra como factor de miedo y de angustia sexual, véase III, 31. <<

[442] III, 361. Obsesionados, como veremos, por los problemas de la salvación, los montalionenses agrupan en su mentalidad la salud del cuerpo y la salvación del alma casi bajo la misma rúbrica (III, 235). <<

[443] II, 198, 215; y II, 201, 209; por último, II, 199 (testamentos). <<

[444] I, 337. Hemos dejado de lado el problema de la medicina veterinaria, que puede ser docto o popular: parece especialmente

desarrollada en cuanto a las mulas y los asnos (II, 57; III, 270), y es que estos animales de labor y de acarreo son muy valiosos para todos. <<

[445] Sobre esta brusquedad de la muerte, no anunciada en el «discurso» de nuestros declarantes, B. Vourzay (*in fine*, p. 95) da una excelente serie de textos extraídos del *Registre*. Sorprendente también es la brusquedad de las *curaciones*, cuando repuestos de la enfermedad, prosiguen la ruta o vuelven a empuñar la esteva del arado: véase la casi agonía de Jean Maury, seguida de la inmediata vuelta al trabajo del interesado (II, 484). Véase también *supra*, cap. IV: en Prades, un enfermo muy grave se pone inmediatamente en pie. Estos tiempos son duros, y los hombres también lo son. <<

[446] II, 149. No confundir con su homónimo de Ax-les-Thermes. <<

[447] Véase también I, 490. <<

[448] I, 462. Parece que por lo menos en honor del moribundo noble también hay una sociabilidad de visitas multitudinarias de allegados, parientes y amigos del enfermo grave, que se acercan a su cabecera (II, 260; y II, 426). <<

[449] En cambio, un hombre sorprendido por la muerte de un allegado debe gemir por ello con discreción (II, 289). <<

[450] I, 490. Sobre el llanto fúnebre en la cultura occitana, véase, por ejemplo: Bertrand de Born, *Poésies complètes*, Toulouse, 1888, p. 28 (según C. Martineau, *op. cit.*, pp. 267-268). <<

[451] M. Mauss, *Essais de sociologie*, París, 1968-69, p. 85, nota 11. <<

[452] Muerte de *Na Roqua*, según Brune Pourcel (I, 388); y I, 462. <<

[453] I, 388, 390, 443: en Montaillou a los muertos *solo* se les lava el rostro, y luego se los cubre. <<

[454] II, 201. Y I, 462 (breve intervalo entre la muerte y el entierro). Sobre la numerosa asistencia a las inhumaciones (que puede incluir a la mayoría de los habitantes de la aldea), véase I, 206. <<

[455] Infra, I, cap. XXIII. <<

[456] II, 484. En líneas generales no se aprecia entre nuestros montalioneses y fuxeos ninguna tendencia al suicidio *como tal*, en el sentido en que nosotros comprendemos este acto. Desde este punto de vista, por tanto, Montaillou se sitúa completamente al margen del universo «civilizado» de la época contemporánea, que se manifiesta multiplicadora de suicidas (véanse los trabajos de Durkheim). Pero, por supuesto, entre los campesinos cátaros existe el enorme problema de la *endura*: llevada al extremo, equivale a una categoría muy particular de suicidio, pero concebido este como una acción *estrictamente religiosa*, realizada con vistas a la salvación (véase II, 58). Pero en el nivel de lo inconsciente, o de lo poco consciente, ¿qué es la *endura*? <<

[457] M. Vovelle, Piété baroque… <<

[458] III, 264, y *passim*. La lluvia (el gran chaparrón mediterráneo, tan sombrío y temible, en comparación con el débil aguacero bretón o normando) es más susceptible de detener la intrepidez viajera de los *hombres-buenos*, portadores del *consolamentum*, que la nieve (III, 308). <<

[459] II, 488. Los récords de supervivencia en estado de huelga total por hambre o por *endura* son de trece días y de trece noches (III, 131), y de quince días (I, 235). Compárese con el Rouergue de 1643 (catorce días de ayuno total, en tiempos de hambre: Le Roy Ladurie, *Paysans de Languedoc*, 1966, p. 499). <<

[460] Véase también (en II, 426) el bello texto sobre la agonía de Huguette de Larnat, heretizada, que sufre los dolores de la *endura*: «¿Acabaré pronto?», pregunta Huguette a quienes la rodean y,

sobre todo, al *perfecto*, que espía sus últimos momentos instalado en un tonel. <<

[461] Sobre la anécdota final de las lechuzas, compárese con el episodio borbonés (en el norte inmediato de la frontera occitana), recogido en la década de 1910 por E. Guillaumin: «Había una leyenda sobre el antepasado del viejo Gobert actual (un aparcero), un tal François, llamado Franchi, que había sido el gran brujo de la familia. En la hora de su muerte, una enigmática lechuza había venido a posarse en el cielo de la cama, de donde voló en el momento del levantamiento del cuerpo. Y fueron precisos ocho bueyes para transportar el ataúd» (E. Guillaumin, *Le Syndicat de Gaugignoux*, reedición por «La fenêtre ouverte», París, 1959, II, p. 26, referencia que me ha señalado Madeleine Le Roy Ladurie). Véase también *infra*, cap. XIX, la llegada de los gatos (identificados con los diablos) junto al lecho de muerte de un inquisidor. Sobre los animales-diablos, transportadores de almas, véase *infra*, caps. XIX y XXVII. Sobre la colusión del gato con la lechuza, animales diabólicos, véase el cuento fantástico-folclórico de Gottfried Keller, *Le Petit Chat miroir*, en *L'Allemagne fantastique… 13 contes…*, antología por A. y H. Richter, Verviers, Marabout, 1973, pp. 414-443. <<

[462] El expediente Guilhabert, de muchos testimonios, está diseminado entre I, 390 y I, 430. <<

[463] I, 429. Nótese que estos vínculos de los Fauré-Guilhabert, de Montaillou, con la familia Clément, de Gebetz, eran dobles, puesto que una joven Clément se había casado, por otra parte, con un Fauré (impotente), pariente próximo de los Guilhabert (*supra*, cap. IX). <<

[464] Supra, cap. XIII. <<

[465] Cf. Intervención de Alazaïs Fauré, en I, 422-423. <<

[466] En los «orígenes» esta herejía tenía en Languedoc frecuentes raíces urbanas (P. Wolff, en J. Le Goff, *Hérésies…*, p. 203). <<

[467] B. Vourzay (*in fine*, p. 46). <<

[468] Vourzay, *ibid., in fine*, pp. 46-47; y sobre todo, *infra*, cap. XXII. <<

[469] I, 339. Véase también, en III, 187, el único tejedor al que Bélibaste honra con su compañía… y que precisamente no es herético. <<

[470] Véase el mapa de B. Vourzay, I, p. 94; reproducido *supra*. <<

[471] J. Le Goff, en *La France et les Français*, París, Gallimard, 1972. <<

[472] B. Vourzay, *in fine*, pp. 109-111. <<

[473] Sobre la ausencia o al menos la pequeñez de las distancias sociales: la señora abraza a la campesina (I, 300); la castellana frecuenta a las aldeanas, sin darse ni darnos la impresión de que practica el «paternalismo» o hace labor «social»; la mujer de un pescador de truchas es amiga del doncel de Junac (II, 61); los Bélibaste, ricos pero simples agricultores-ganaderos, reciben a su mesa, sin quedarse especialmente maravillados por ello, al procurador del arzobispado de Narbona; un Bernard Clergue se codea en sus relaciones cotidianas y maritales por un lado con el simple campesinado de Montaillou, y por otro, con las más altas autoridades del condado de Foix. Es precisamente esta brevedad de la distancia social en Montaillou, igual que en el condado de Foix, lo que hace dramáticos y pesados los conflictos socio-religiosos que casi siempre son vividos en el interconocimiento y la intersubjetividad en la intimidad, podríamos decir. <<

[474] A pesar del prestigio que se otorga en el alto Ariège al hecho de no trabajar manualmente, es sorprendente ver hasta qué punto los hijos de «buena familia», afectados o no por algunos reveses de fortuna, se convierten en artesanos sin considerarse por ello deshonrados (ni siquiera les cabe en la cabeza la idea de que eso pueda ser motivo de deshonor); véase el caso del zapate-

ro Arnaud Sicre, hijo de notario; o el caso de los Authié, de origen notarial: se convierten en sastres sin el menor problema y sin considerar que se están rebajando. Esta sana actitud que aún puede encontrarse hoy en día entre la juventud americana, resultará más difícilmente concebible en la Francia cartesiana y postcartesiana, que querrá transformar al hombre, y especialmente al burgués, en un puro *cogito*. <<

[475] En otro contexto completamente distinto, Maurice Agulhon insistirá en este punto. Véase su libro *La République au village*, París, Plon, 1970. <<

[476] I, 223; y para hechos análogos en otra aldea, III, 296. <<

[477] III, 173; *supra*, caps. XII y XIII (Jeanne Befayt contra su madre). <<

[478] La señora B. Vourzay, que ha estudiado el *Registre* de Jacques Fournier por lo que se refiere a los problemas de la emigración hacia Cataluña, ha valorado la presión urbanizante, modernizadora y católica que implica el refugio catalán, así como la alienación y la dispersión que acechan a los refugiados; véase en particular Vourzay, *in fine*, p. *103 (relaciones con los comerciantes); pp. 80, 81 y 127 (discriminación debida al orgullo catalán); p. 100 y pp. 124-125 (disgregación de las familias); p. 104 y pp. 117-118 (tendencias a la emancipación de las mujeres que rompe la domus* cerrada, importada del alto Ariège y de Montaillou); p. 100 y p. 123 (declive numérico del grupo de emigrados, que mueren en gran cantidad y no se reproducen apenas); y finalmente, p. 81 (conflicto de generaciones provocado por la emancipación de los jóvenes exariegenses, respecto a los viejos, en el medio catalán). <<

[479] J. Duvernoy, *Le Registre*…, t. II, p. 404, nota 336; y p. 197, nota 311; así como t. I, p. 375, nota 159. <<

[480] A. Gouron, 1958; M. Gramain, Thèse… <<

[481] II, 196. Sobre la relativa multiplicación de los libros y, sobre todo, de las biblias en lengua vulgar, en el siglo XIV, en rela-

ción con un siglo XIII mucho más parsimonioso, véase Mollat, C. D. U., fasc. 1, 1962. <<

[482] II, 201. Los concilios meridionales sembraban en el siglo XIII, por lo demás, la desconfianza hacia la mayoría de los libros, incluida la Biblia: en principio estaba prohibido poseerlos, so pena de sospecha de herejía (Hefele, vol. 5-2, p. 1498. <<

[483] II, 45, 46. En suma, pese a su analfabetismo, el campesino considera la *Escritura* (en los diversos sentidos del término) como una referencia de base. Véase la ansiosa pregunta que plantea Raymond de Laburat, ganadero, católico, pero excomulgado por negarse a pagar el diezmo: «¿Está [prevista] la excomunión en alguna Escritura?», pregunta a un sacerdote (II, 318-319). E igualmente (I, 152, a propósito de un molinero), «La resurrección es un hecho probado, porque, según dicen los curas, está escrito en las cartas y en los libros». Véase sobre este papel autoritario de la Escritura, C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, ed. 1962, cap. XXVIII, p. 264. Los libros, en el alto Ariège de 1300-1320, eran infinitamente menos numerosos que en nuestros días. Pero su prestigio y su impacto eran infinitamente mayores… Una cosa compensaba parcialmente la otra. <<

[484] II, 283; sobre las *horas* y los libros de los valdenses de Pamiers, véase I, 102-103, y I, 121. Sobre la difusión de los libros de horas en esa época y un poco más tarde, véase Mollat, C. D. U., 1962, fasc. I, p. 121. <<

[485] Es la hipótesis, muy razonable, que formula J. Duvernoy (I, 375, nota 159). Véase también III, 379, y Duvernoy, *ibid.*, nota 531: juramento sobre un «calendario»; y descripción (por J. D). del cartulario de Foix; contiene, encuadernados juntos, un calendario, extractos del Evangelio y de las cartas. <<

[486] I, 375, nota 159. En Chan Kom, aldea mexicana estudiada por R. Redfield, y que contará hacia 1930 con pocos lectores y alfabetizados *verdaderos*, los únicos libros en circulación serán un

Nuevo Testamento y un calendario. Poco más o menos como en Montaillou hacia 1310 (R. Redfield, *Chan Kom*…, p. 17). <<

[487] I, 292. Que los sacerdotes y curas de aldea disponen en general de cierta cultura intelectual, parece completamente natural: el prior (absentista, es cierto) de Unac (Ariège actual) cita a Job y tal o cual carta de san Agustín (III, 9-10). <<

[488] Cf. *infra*, p. 342. Entre los libros de la «biblioteca» de los Authié (véase *supra*, p. 358), una obra está escrita la mitad en latín y la mitad en romance. <<

[489] Sobre el carácter incantatorio de la palabra de los *perfectos*, casi una droga, véase también I, 219. <<

[490] I, 285. (Obsérvese que Guillaume Andorran leía *en voz alta*, costumbre que conservan todavía hoy en la región pirenaica, ciertos lectores septuagenarios, de formación antigua). En Tarascon-sur-Ariège, el albañil A. de Savignan dispone de un salterio, que ha leído (I, 164). Compárese con Duby, *Humanisme*…, p. 96; desarrollo del salterio y del libro de horas en esa época. <<

[491] Supra, cap. VIII, y I, 44 (libros de los valdenses); I, 180 (libros de los judíos locales). <<

[492] II, 239. Hecho notable: es un sacerdote (Barthélemy Amilhac) quien a propósito del exbaile B. Clergue emplea la expresión: «se podía leer sobre su rostro que…». (II, 283). Esta imagen no hubiera tenido gran sentido en boca de un simple campesino analfabeto. <<

[493] Prades Tavernier había añadido por su propia cuenta, a sus apellido y nombre, el nombre suplementario de «André». Había pasado, por tanto, de una apelación toponímica (Prades) a una apelación apostólica (san Andrés, apóstol). <<

[494] I, 417. Bélibaste (véase II, 28-29), probablemente, era tenido por poco culto incluso entre sus fieles: Pierre Maury se beneficiaba ante él de un mérito en nombre del ideal clásico de pobreza (intelectual en este caso); según este ideal, el semisabio o el

semianalfabeto, a condición de que observara el Bien, valía por todos los sabios de la tierra. <<

[495] Es decir: el cura Clergue, su *scolaris*, Bernard Clergue, y Prades Tavernier, que pasa largas temporadas en nuestra aldea, pero que no es realmente habitante, ya que es oriundo de la parroquia vecina. El cura Clergue, su *scolaris* (y quizá también Bernard Clergue, cuya ciencia nos elogian) eran, sin duda, además algo latinistas. En total, la tasa de alfabetización giraría en torno al 1,6 por ciento. Compárese con el 22 por ciento de la Francia de Luis XIV (Fleury-Valmary, 1957; Furet-Sachs, 1974, p. 726: media masculina-femenina). Pero el condado de Foix, muy atrasado, estará muy lejos todavía de ese 22 por ciento en 1686. <<

[496] Supra, cap. XIII. <<

[497] La Inquisición hace jurar a los testigos y acusados sobre el Evangelio (II, 358 y *passim*). Los amiguitos del homosexual A. de Verniolles juran también por este o aquel libro santo (III, 14-50). Las personas menos evolucionadas prestan juramento por su propia cabeza, o sobre el pan y el vino, o sobre la harina. <<

[498] II, 22, y *passim*. Para referirse a las facultades intelectuales, nuestros textos hablan igualmente del *sentido* (II, 43), y también de las personas que son, o no son, *inteligentes*. <<

[499] Elocuencia de Jacques Authié, *boca angélica* (II, 406); elocuencia de Pierre Authié (II, 28-29); e *ibid*., mediocridad de Bélibaste. <<

[500] A propósito del párrafo anterior, consagrado al libro: hemos descuidado por falta de información otros modos de propagación cultural, tales como los que utilizan, sobre todo en los santuarios, la imagen, pintada o esculpida, el canto, etc. (véase, por ejemplo, II, 54; III, 234). <<

[501] B. Vourzay, *in fine*, pp. 114-115; véase también M. Mauss, *Essais de sociologie*..., p. 117. <<

[502] II, 174. Como subraya, por otra parte, Jean Maury, es realmente toda su *domus*, padre, madre y hermano mayor, la que «trabaja» para hacer de él, todavía niño, un herético (II, 461). <<

[503] Véase también, para el siglo XV, *Propos rustiques*, de N. du Fail. <<

[504] III, 110. Sobre la transmisión cultural directa de padre a hijo, durante el trabajo en los campos (laboreo y colecta de las nabas), véase I, 400. Sobre el papel cultural de la madre y del marido, incluso del pretendiente: I, 469, e *infra* (madres de Guillaume Austatz, de Jean Maury, etc).. Sobre el papel cultural de la tía, III, 86-87, e *infra* (A. Fauré). En un seminario celebrado en noviembre de 1973, Claude Lévi-Strauss insistió en el hecho de que antaño la cultura pasaba sobre todo de padre a hijo, etc., a través de canales *verticales*, sobre todo generacionales (salvo con ocasión de las grandes reuniones); hoy se extiende en sentido horizontal. De ahí, entre otras cosas, la crisis de las generaciones. (Sin embargo, también había antaño, «de hermano mayor a hermano menor», una difusión «casi horizontal» de la cultura por la red de los yernos, amigos y primos: véase I, 147; III, 87). Los maestros de escuela desempeñaban su papel en la transmisión de la cultura, pero principalmente en las poblaciones del alto valle (I, 165), y apenas o nada en nuestras aldeas de montaña (y con motivo). Sobre el papel cultural (principalmente en el terreno religioso, por supuesto) del cura, véase *infra*. <<

[505] II, 139. Sobre las dificultades y peligros (de denuncia) que pueden encontrar los adultos cuando instruyen prematuramente a los jóvenes, véase III, 147. Sobre la formación de un joven por *camaradas* de más edad, y también por hombres maduros (que lo instruyen durante la conversación por campos y caminos), véase I, 410, y I, 422; I, 444, y III, 87. El término *camarada* (*socius*) empleado entre jóvenes se encuentra igualmente en III, 261. Sobre el carácter con frecuencia tardío de esta formación permanente, véase III, 47; y Mauss, *Essais de sociologie*..., pp. 128-129. <<

[506] Véase a este respecto, para los «modelos» muy diferentes que se instauran en el mundo actual, la entrevista con la etnóloga Margaret Mead (*Le Nouvel Observateur*, 18 de septiembre de 1973). <<

[507] Véase también II, 459: Guillemette Maury se guarda de su «nuera catalana», a la que, sin embargo, quiere bien; pero esa nuera no es herética. <<

[508] I, 335-336. <<

[509] Joucou, localidad en el actual Aude. <<

[510] II, 328. Sobre las actividades auténticamente campesinas de Raymond de Laburat, que, como ganadero, debe pagar el diezmo de los carnerajes: II, 316. <<

[511] Supra, cap. XIII. <<

[512] Supra, cap. XIV (heretización de G. Guilhabert). <<

[513] Una madre catarizante (I, 413-414, y I, 423) se deja, sin embargo, convencer por su hija y por su hijo, que también catarizan, cuando está de antemano bien dispuesta hacia su petición de *consolamentum* por el hijo. Los conflictos de generación que subrayamos aquí conciernen esencialmente a padres o a madres que siguen siendo cátaros y que se niegan a dejarse influir por sus hijos vueltos al seno del catolicismo. Sobre la discordancia madre/hijo en este mismo contexto, véase también la hostilidad de Arnaud Baille-Sicre al recuerdo de su madre, que había permanecido fiel a la herejía hasta la hoguera (II, 21 ss).. <<

[514] M. Agulhon, Pénitents et francs-maçons… <<

[515] Philippe Wolff, *Commerce*…, 1954, pp. 607-606; véase también, *ibid*., p. 545 ss. (para una comparación con las asociaciones laicas de oficios). Una alusión, pero más general y metafórica, a la palabra *cofrades* se encuentra en nuestro registro (II, 32). La sra. Gramain (*Tesis*, Introd). anota la escasez de cofradías, a veces incluso prohibidas, en las aldeas del Languedoc, en el siglo XIII y la primera parte del XIV. En cambio, la sra. Lorcin, en *Les*

campagnes lyonnaises aux XIVe et XVe siècles, p. 161, encuentra numerosas cofradías puramente rurales entre las aldeas de su región en esta época. <<

[516] Infra, cap. XXII. <<

[517] II, 365-366. Otro ejemplo de velada con discusión teológica entre aldeanos: I, 191. <<

[518] II, 366. Sobre la pesca de truchas, actividad importante en los valles del alto Ariège, y sobre Arnaud Piquier, pescador, véase III, 497; y III, 253 a 295. Véase también Bonnassie, II, p. 109. <<

[519] II, 33; y II, 184; comida de doce o quince personas. Sobre las invitaciones a almorzar, y a merendar, de los habitantes de las poblaciones mayores a los habitantes de las aldeas, véase, por ejemplo, III, 150, 360-361. <<

[520] Infra, cap. XXIV. <<

[521] Todo esto según la exposición de B. Vourzay, que utiliza las declaraciones de Sicre, de G. Maury y de los hermanos Maury. <<

[522] Vourzay, *in fine*, pp. 86, 90. <<

[523] II, 469 ss. Compárese con las veladas de Robin Chevet, en *Propos rustiques*, de N. du Fail. <<

[524] Véase también II, 471-472, I, 203 y passim. <<

[525] Supra. Véase los regalos de B. Clergue a su suegra. <<

[526] Supra (velada de los Amiel) y cap. XII (J. Befayt). <<

[527] Pseudoborrachera de Arnaud Sicre (III, 209); caso de ebriedad en las «confesiones» apameas (III, 14 a 50). <<

[528] II, 28. En cambio, como ha observado M. Andrieu, p. 51, el *Registre* nada dice sobre las cualidades de orador de Guillaume Authié. <<

[529] III, 9; I, 152-153. ¿Acaso eran tan diferentes las criadas de Molière? <<

[530] II, 316, y III, 33. Véase también la «beata» junto a la que momentáneamente se retira Blanche Marty, de Junac, en Castelnaudary (III, 285). <<

[531] Infra. <<

[532] III, 67-68, y III, 71. Esta Guillemette «Maurine» no es otra que nuestra Guillemette Maury, pero mencionada aquí en su casa, antes de su partida para Cataluña. Los textos aquí citados y en I, 229, sugieren discretamente la existencia de dos capas de sociabilidad femenina en la aldea, las dos heterodoxas y campesinas. Corresponden, *grosso modo*, en materia de snobismo y de tratos preferenciales, a dos niveles económicos (superior y medio-inferior) de la estratificación social: M. Clergue, G. Belot y *Na Roqua* forman parte de la flor y nata rural del lugar; y el segundo grupo o «cuarteto» destaca más del campesinado «modal» en la localidad. Se observará también (sin que haya contradicción con lo anterior) la importancia, para la sociabilidad femenina, de los vínculos de parentesco natural o artificial (madre-hija, tía-sobrina, primas, comadres). <<

[533] II, 224: Mengarde Clergue, por ejemplo, es *comadre* de Guillemette Belot. Nótese también que Béatrice de Planissoles es *comadre* del cura Clergue, hijo de Mengarde Clergue. De ahí la reduplicación de los lazos entre la excastellana y el clan de las matriarcas cátaras (I, 253). <<

[534] I, 214, 215. A estos datos deberían añadirse *post mortem* los hechos de sociabilidad específicamente femenina que se encuentran entre los aparecidos, o mejor entre las aparecidas (*infra*, cap. XXVII). <<

[535] I, 222 y 256; III, 286. Véase también el personaje de Sybille Teysseyre, de Montaillou, sirvienta y confidente, semidueña y semialcahueta, de Béatrice de Planissoles. Véase asimismo Aude Fauré, rica aldeana, rodeada de sirvientas y nodrizas, que la

asisten en sus rezos, en sus convulsiones y… en las siegas de sus tierras panariegas (II, 95). <<

[536] III, 496. Rixende Palharès frecuenta, por lo demás, también en Ax-les-Thermes, a un grupo de mujeres catarizantes que en conjunto están situadas en un nivel social superior al suyo. <<

[537] I, 151. Véase también Guillemette Maury (II, 21) y Gauzia Clergue. <<

[538] Otro caso de denuncia por una niña, en I, 488. <<

[539] III, 67; II, 291, 366. <<

[540] I, 462-463; III, 288. <<

[541] I, 335-337; I, 316. <<

[542] I, 254. Véase también *supra*, cap. II, la velada fúnebre por Pons Clergue y los comentarios de las mujeres sobre la agonía de Guillemette Belote. Véanse además I, 314, 315, los cotilleos de las mujeres de Montaillou tras el entierro de Mengarde Clergue. Parloteo femenino en torno al lecho de un agonizante: I, 240. Sobre la «mutualidad», véase I, 386. <<

[543] I, 310: Alazaïs Azéma difunde el «rumor de Montaillou» (*sic*) sobre los *discutibles* amores de Béatrice de Planissoles con Pathau y con Pierre Clergue. Sobre el rumor y los murmullos de la aldea, véase también: II, 92. Compárese, hoy, a nivel urbano, con E. Morin, La Rumeur d'Orléans. <<

[544] Véase en II, 415, un notable texto sobre el brusco nacimiento, como el rayo, de una amistad entre dos campesinas, *contra* los hombres (véase también en I, 338, un fenómeno análogo). <<

[545] III, 107. Raymonde Marty, esposa de Guillaume Marty, es hermana de Pierre Maury. <<

[546] No confundir este personaje con Bernard Marty, de Junac. <<

[547] L. F. Céline, *D'un château l'autre*, Gallimard, col. «Folio», ed. 1973, p. 10. <<

[548] I, 459-460. Sobre la credibilidad de este episodio, véase I, 465, 467, 469. <<

[549] Esta sociabilidad femenina se vuelve tanto más importante por el hecho del desequilibrio demográfico: en Montaillou, en efecto, las mujeres ostentan probablemente la mayoría numérica, a consecuencia del éxodo fuera de la aldea de los pastores, que son todos varones. <<

[550] Es lo que ha demostrado M. Pierry, pp. 77-80, a propósito de Alazaïs Azéma, de Raymonde Arden, de Brune Pourcel, de Alazaïs Fauré, de Allemande Guilhabert, de Guillemette Argelliers, de Guillemette Maury y de Gauzia Clergue, todas de Montaillou: el gesto de encontrar o incluso de «adorar» a un *perfecto* no procede en ellas de una espontaneidad total, ni mucho menos (I, 311, 373-375, 386, 415, 423; III, 68, 99, 363). <<

[551] I, 238. Véase también, siempre para el «corazón» de Béatrice: II, 296. Sobre la noción de «corazón» en el pensamiento bajomedieval y renacentista, véanse las observaciones de D. Julia, en J. Le Goff y P. Nora, *Faire de l'histoire*, t. II, p. 156. Hay que señalar, por otra parte, que en Montaillou y en el Sabarthès, el «corazón» no es, sin embargo, monopolio femenino (II, 328). <<

[552] No se trata de negar las peleas de damas, que reinan en nuestra parroquia. Y sin embargo, lo que Anaïs Nin dice del amor entre mujeres me parece que concierne también, en cierta medida, a la sociabilidad femenina en Montaillou, aldea donde, sin embargo, al parecer se rechazaba el lesbianismo *como tal*: «El amor entre mujeres es un refugio, una huida hacia la armonía y el narcisismo en el lugar del conflicto. En el amor entre hombre y mujer, hay resistencia y conflicto. Dos mujeres no se juzgan mutuamente. Forman una alianza. Es en cierto sentido el amor

por uno mismo» (Anaïs Nin, *Journal*, 1931-1934, París, Stock, 1969: notas del 30-12-1931).

De una forma más concreta y más política, me pregunto si la ascensión de sociabilidad masculina, institucionalizada en las plazas públicas, que acompaña el progreso de la institución consular en los siglos XIII-XIV (véase la tesis aún inédita de la sra. Gramain) no va acompañada de cierto retroceso de la influencia femenina. La «democratización» consular ¿costaba ese precio? Véase el comportamiento de Bernard Clergue, representante típico (como baile que es) de un poder que por origen es señorial, no consular, y preconsular: este Bernard tiene literalmente *muchos detalles* con las mujeres de su *domus* político-maternal. <<

[553] I, 315; I, 311; y *supra* (veladas). <<

[554] I, 208: Raymond de la Côte es un valdense que habita en Pamiers. Conversaciones masculinas sobre las mujeres: III, 301. Sobre la sociabilidad de calle, véase I, 475. <<

[555] I, 202. La sociabilidad masculina (y municipal) de plaza pública aldeana está asimismo atestiguada en el bajo Languedoc, en la misma época (Gramain, tesis manuscrita…, *Le village et l'habitat*, p. 5). <<

[556] II, 319, 323, 326… y *passim*, en el testimonio de Raymond de Laburat, de II, 309, a II, 328. Solo una de esas reuniones implica también la presencia de algunas mujeres. <<

[557] II, 310, 311, 313, 316 (he juntado las diversas declaraciones de R. de Laburat). <<

[558] Véanse las disputas homéricas entre varones, en el curso de las cuales el cura Clergue se enfrenta a los hombres de la familia Maurs; véanse también, más tarde, los preparativos, siempre entre hombres, de la *vendetta* urdida por los Maurs contra el cura (*supra*, cap. II). <<

[559] III, 148-151 y 378: diálogos de hombres con ocasión de idas (y vueltas) a las ferias y mercados. Véase también *supra*,

caps. IV a VII, la biografía de P. Maury y otros pastores. Asimismo podemos preguntarnos si ciertos rasgos característicos de Montaillou (fuerte sociabilidad femenina, ausencia, hasta 1320 de instituciones consulares, debilidad de la sociabilidad masculina y oficial de plaza pública, fuerza de la institución tradicional y señorial del bailío) no forman un todo lógicamente estructurado que se opone término a término a las estructuras de las aldeas más modernas, dotadas de un consulado, de una sociabilidad masculina de plaza pública, etc. <<

[560] II, 327-329, y 255, 256 (*sanior pars masculina*); II, 239; II, 256; III, 504 y *passim* (nombres toponímicos en Prades); véase también I, 239, nota 153; y II, 366 (lo mismo para la aldea de Ascou). Los hombres del Sabarthès utilizan las palabras *valeur, valeureuse* (*valeos*) para significar la pertenencia de una persona o de un grupo a la élite de la aldea o de la región. <<

[561] Desde este punto de vista, la sociabilidad, deportiva o de otro tipo, de los jóvenes, aparece en la aldea bretona descrita por Noel du Fail (*Propos rustiques*…) como mucho más desarrollada que entre nosotros. Asimismo en la aldea de N. Rétif (*La Vie de mon père*…) la conciencia joven parece expresarse con mucha más fuerza que en Montaillou. Sin duda, un gran número de nuestros jóvenes son exportados demasiado pronto hacia la trashumancia… la desproporción de las edades en el matrimonio (jóvenes casadas desde la adolescencia; mozos que se casan a los veinticinco años bien cumplidos, e incluso más) también ha podido perjudicar el establecimiento de una colectividad de jóvenes que estaría bien caracterizada, y cuyas dos mitades, masculina y femenina, se equilibrarían *grosso modo*. Por lo general, en Montaillou, el «corte» mujeres/hombres es, si no más importante, al menos sí más vivamente sentido que el corte jóvenes/no jóvenes. <<

[562] Véase también *supra*, cap. XIII, el texto de Pierre Authié sobre el carácter estratégico que presenta la edad de los dieciocho

años, concebido como una frontera cultural. <<

[563] Testimonio de Arnaud de Verniolles: III, 42 y passim. <<

[564] Véanse algunos grabados de la primera mitad del siglo XVII, relativos a las tabernas «mixtas», erigidas con ocasión de la feria de Guibray (colección particular). En líneas generales, en la taberna, y sobre todo en la casa (el hombre de paso) y la mujer (ama de casa) *beben juntos* con ocasión de un encuentro (III, 197). Se considera que el hecho de haber bebido juntos al cabo de un momento suelta la lengua (*ibid.*). <<

[565] Véase el expediente de Guillaume Austatz: I, 195. <<

[566] Actual Aude. <<

[567] I, 413-414. Véase también I, 416 (ayuda prestada por Pierre Clergue a los heréticos). <<

[568] Pierry, p. 61. <<

[569] II, 427 (testimonio de Sybille Pierre, a propósito de este matrimonio). <<

[570] I, 460. <<

[571] I, 279. <<

[572] III, 75. La matriarca *Na Longa*, viuda (?) de Raymond Martu de Camurac, reside en Montaillou, probablemente en la *domus* de su difunto padre. <<

[573] III, 71. Obsérvese la hermosa gradación, muy montalionesa: cuerpo, casa, bienes. <<

[574] I, 416. <<

[575] I, 466, 467, 468; II, 284, 291, 292, 293. <<

[576] II, 284. Véase también en líneas generales, sobre los diezmos, III, 336-341 (nota). <<

[577] Véase también II, 467. <<

[578] II, 282. Según Jean Duvernoy (*L'Inquisition*, p. 147 y nota), *Na Lozera* sería Grazide Lizier. De buena gana me uniría a

este punto de vista del editor de los manuscritos de Fournier; pero me siento más inclinado a considerar (debido al término *Na*, que connota a una matriarca) que *Na Lozera* no era sino Raymonde de Argelliers, viuda de Arnaud Lizier, más tarde esposa de Arnaud Belot. Pierre Azéma impedirá que denuncien a esta mujer, a la que luego utilizará para acusar a otras personas. <<

[579] Sobre todo lo anterior, véase: I, 405, y nota 164; II, 227 y 281; III, 376. <<

[580] II, 255, 256. De hecho los Clergue, desde el siglo XIV hasta principios del siglo XX, llevarán el apellido familiar que numéricamente seguirá siendo, sin interrupción, el más extendido en la aldea (según los documentos relativos a Montaillou que se conservan en los archivos departamentales del Ariège y en los archivos municipales de Montaillou. Véanse sobre todo las *listas nominativas* de los censos del siglo XIX y la Bibliografía). <<

[581] II, 255-257; I, 406. Véase también la lista nominativa de Montaillou para 1370-1390, en Dufau de Maluquer, Rôle… <<

[582] Sobre las fuertes divisiones *entre heréticos* en Montaillou, véase III, 161 (texto de Pierre Maury). <<

[583] II, 316, 324, 325, y III, 487 (familia Gossiaud). Véase también el caso de Pierre den Hugol (III, 372-373). <<

[584] III, 351; y *supra*, cap. IX. <<

[585] III, 328. Véase también, para el cambio de actitud de la «élite» noble, que volvió a hacerse católica de mejor o peor grado, un texto en III, 52; el tribunal del obispo está (provisionalmente) en Aston (actual Ariège), en el *ostal* de un caballero domiciliado en esa aldea. <<

[586] F. Tönnies, ed. 1971, pp. 12-37. <<

[587] R. Redfield, *The little community*, Chicago, 1967, p. 42. <<

[588] L. Wylie (*Chanzeaux*…) piensa también que en Chanzeaux la división preexiste cronológicamente a la unidad, y la

Gesellschaft a la Gemeinschaft. <<

[589] Por lo demás, ¿cómo podría ser de otro modo? Si la «feudalidad», cara al vocabulario marxista, no hubiera sabido apoyarse sobre este o aquel grupo campesino, movilizado por tal clan predominante del lugar, no hubiera aguantado mucho. Habría sido batida rápidamente por el solo hecho de su aislamiento «elitista». <<

[590] Gramain, *Tesis* (en curso) relativa a las aldeas del bajo Languedoc de los siglos XIII-XIV. He utilizado aquí los capítulos ya redactados de esta obra, amablemente prestadas por la autora, que conciernen a la vida comunal y municipal. Le doy las gracias a la historiadora del Languedoc, que de este modo me ha dado la oportunidad de acceder a unas lecturas sustanciales y estimulantes. <<

[591] En efecto, el cónsul Bernard Marty es manipulado sin vergüenza y sin miramientos por Pierre Azéma (I, 406). <<

[592] Adopto aquí las etiquetas voluntariamente anacrónicas, pero afortunadamente pedagógicas, que ha utilizado la señora Gramain (*op cit*.). <<

[593] J. Le Goff, en *Annales*, mayo-junio de 1960. <<

[594] II, 27. Sobre el papel central del *Pater*, véase II, 504, e *infra*, caps. XX a XXII. Véanse también los Archivos comunales de Lourdes, BB (deliberaciones), años 1660-1670: el *Pater* como medida de tiempo. <<

[595] IV, 259, 260, 261, 272, 275, 283. <<

[596] J. Le Goff, *Annales*, 1960, p. 430. <<

[597] Testimonio de B. Marty: III, 257, 260 y *passim*. Los viajes y largas marchas están ligadas directamente a la largura de los días: son por tanto más indicadas en verano que en invierno (II, 42). <<

[598] I, 335; II, 38, 338; III, 51, 67; III, 360, 364. Véase también Evangelio S. Mateo, 20, 1. Entre las mujeres en cuestión: Gauzia Clergue, Raymonde d'Argelliers, Guillemette Clergue (todas de Montaillou); Bernadette de Rieux (de Ax). También los valdenses de Pamiers mesuran el tiempo por las horas litúrgicas (I, 104, 121). Pero ¿corresponden para ellos a las plegarias que dicen realmente? El pastor Pierre Maury habla ocasionalmente de *nona* (III, 135). <<

[599] I, 243, 465; III, 257, 259, 261, 283, 284, 287 y 363. <<

[600] Sobre la equivalencia satírico-cátara entre la *campana* de la iglesia y el *cuerno* del pastor, véase III, 235. <<

[601] J. Le Goff, *art. cit.*, 1960, p. 425 ss. <<

[602] Citas sacadas de B. VOurzay, in *fine*, p. 82. <<

[603] B. Vourzay, p. 82. <<

[604] II, 45; I, 285, 324, 341 y passim. <<

[605] I, 226, 289, 400; III, 280-290. <<

[606] II, 201. Gauzia Clergue, por ejemplo, no dice «lunes», sino «al día siguiente del domingo» (III, 360). Por excepción, el ganadero Raymond Sicre, de Ascou, dice «jueves» (II, 364). En cambio, los notarios de la Inquisición, en sus preámbulos, emplean corrientemente los nombres de los días de la semana. Barthélemy Amilhac (I, 256) emplea el término *lunes*, pero precisamente se trata de un sacerdote. <<

[607] I, 400, 404; II, 23, 30, 187, 367; III, 262, 278, 282, 287, 290. <<

[608] La quincena es evidentemente medio mes; la octava es la duración, sin decimales, que parece ser la más cercana al cuarto de mes (4 × 8 = 32, para los meses de 30 o 31 días); mientras que la semana (4 × 7 = 28) se acerca menos al «cuarto de mes» en el sentido estricto del término. Véanse también en el calendario romano republicano las octavas, que se intercalan entre las *nundinae*

y las quincenas, definidas a veces por los *idus* (*Encyclopedia britannica, art. Calendar*, II, 1). <<

[609] II, 196; III, 283 y 289. Sobre los fraccionamientos por mitad, cuarto, etc., en cuanto a la metrología volumétrica, véase por ejemplo II, 108. <<

[610] I, 260. La Guillemette Benet en cuestión es una homónima de la matriarca de Montaillou. <<

[611] I, 125. Véase también Vourzay, III, p. 72. San Lorenzo parece más importante para los valdenses y los apameos que para los montañeses del alto Ariège. (Sin embargo, existe una alusión a san Lorenzo en las palabras del cura Pierre Clergue a Béatrice: I, 227). <<

[612] Sobre todo esto: I, 44 (Ascensión, pero en Pamiers); I, 105 (ídem, en general); I, 323 y III, 271 (periodo «entre Todos los Santos y Navidad»); I, 404 (Cuaresma); II, 306, 309, 364, 450, 477-478, 479; III, 97, 104; III, 108; III, 147 (Navidad como fiesta familiar); III, 182; III, 187 («entre Pascua y Pentecostés»); III, 311 (piedra para bendecir los ramos); III, 7 a 10; III, 280; III, 356 y 357 (limosnas de pan el día de Todos los Santos). <<

[613] Sobre el culto, y en especial acerca de la cronología de los santos, véase I, 157; I, 171; I, 197; I, 247; I, 338; II, 188, 217; III, 51; III, 148, 151, 181, 188, 195. Controversias sobre la fecha (antigua) de la fiesta de la invención de san Esteban y de san Vicente: véase Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, París, 1937, t. III, p. 504. <<

[614] I, 247; I, 335-336; III, 51 (fiestas de aldea, en Montaillou y en otras localidades); véase también *supra*, cap. I, las detenciones del 15 de agosto de 1308 en el presunto día de la fiesta de la aldea); y III, 53 (actitud de Bélibaste). Diga lo que diga V. Vourzay (*in fine*, pp. 88-89), hay muchas fiestas laborables y de alegría

(de los santos) al margen del ciclo de Navidad-Pascua (véase III, 51). <<

[615] I, 202; I, 499; III, 271; y *passim*, I, 462-463, etc. Obsérvese que nuestros aldeanos, que no saben ni leer ni escribir, saben contar algo; nada hay de sorprendente en ello: tienen que contar constantemente sus rebaños de corderos. <<

[616] I, 382; II, 17. Véase también para niños de más edad, II, 454. <<

[617] Ph. Aries, *Le Temps de l'histoire*, Mónaco, 1954, pp. 119-121; Bernard Benet, Guillaume Austazt y los demás datan los sucesos en una cronología relativa (hace tantos años…) igual que lo hacía Gregorio de Tours. <<

[618] I, 160. Existe quizá otro caso en el que una campesina de Montaillou parece hablar del año 1320 (véase III, 366). Pero el contexto parece señalar que es el notario de la Inquisición quien ha intercalado esta fecha en el testimonio en questión. <<

[619] Según Hugues Neveux (comunicación personal), los campesinos del Cambrésis desde el primer cuarto del siglo XIV utilizan ya corrientemente la milésima de año. <<

[620] «Lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal» (C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, París, 1963, p. 348). Y a la inversa, es el uso de la escritura (prácticamente desconocido por la masa de los montalioneses) «la que libera de la tiranía del presente» (O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, ed. inglesa, 1934, t. II, p. 149; citado por J. Goody, 1968, p. 53). <<

[621] Infra, caps. XXIII, XXVI y XXVII. <<

[622] Son propagadas por la enseñanza de los curas rurales desde el púlpito (I, 224). <<

[623] I, 191. Sin embargo, por lo que concierne a los orígenes, el pastor Jean Maury (II, 510) y Béatrice de Planissoles (I, 224) conocen la existencia de Adán y Eva: Maury, debido a la ense-

ñanza de un cura; Béatrice, debido probablemente a la cultura normal de su medio nobiliario. <<

[624] I, 191. Los aldeanos cátaros también creen en el fin del mundo, pero en un futuro indeterminado (I, 231; II, 491). <<

[625] J. Le Goff, 1960, p. 430. <<

[626] Supra, cap. VII. <<

[627] Véanse los mancos, los cojos, los tuertos como héroes culturales; y la creación concebida como introducción de un defecto. <<

[628] R. Redfield, *Chan Kom*..., pp. 11, 12, 13. <<

[629] III, 331. Sobre Ovidio, véase el expediente Verniolles, en III, 4 ss. Obsérvese también que el nombre latino dado a Fanjeaux indica, entre los clérigos de Pamiers, un conocimiento de la etimología «jupiterina» de este topónimo (I, 136). <<

[630] Entre los recuerdos más antiguos, I, 218. <<

[631] III, 52 (el «viejo tiempo»: folclore de los peces fritos); II, 367-368 (*genus* secular); I, 218: aventura que se remonta a 1294; condado de Foix: III, 331, ausencia general de viejos entre nuestros testigos, salvo un testimonio sobre el viejo Bertrand de Taix, que evoca su propia juventud, la cual tuvo lugar hacia 1270 (III, 127). Véase también el caso del viejo B. Franca. <<

[632] J. Le Goff, *art. cit.*, 1960, p. 422 y nota 3. <<

[633] Véase a este propósito R. Robin, *La Societé française en 1789*, París, 1970, pp. 290, 291, 293, 294 y passim. <<

[634] Un ejemplo entre muchos, III, 287. <<

[635] III, 180, y páginas siguientes. <<

[636] En líneas generales, nuestros testigos no declaran sobre lo que ellos piensan o han pensado, sino sobre lo que han hecho, o en rigor sobre lo que ellos creen o han creído. <<

[637] I, 285. Compárese con la expresión «una brazada de paja» (III, 262). <<

[638] Ninguna indicación sobre las medidas de superficie agraria figura en el *Registre* de Fournier, que sin embargo se revela elocuente en lo que concierne a los campos, los viñedos, etc. (y también por lo que concierne a las medidas volumétricas: sextario, hemina, cuarta, etc.; véase I, 300 y *passim*). Pero los documentos de la práctica (reconocimientos señoriales, etc). en el alto Ariège, como en otras partes, conocen la *sétérée*. La ausencia de metrología *agraria* en el *Registre* de Fournier, inagotable sin embargo por lo que se refiere a la vida cotidiana, indica simplemente que esa metrología no figuraba, o aún no, entre las preocupaciones primordiales de nuestros rústicos, que sin embargo eran muy capaces de medir sus campos, aunque no fuera más que por la cantidad de simiente que en ellos echaban. <<

[639] I, 202. Aquí encontramos, en el pensamiento popular, la noción perfecta y cerrada del cosmos aristotélico. Sobre «el cuerpo y la casa», véanse las (amenazadoras) palabras del cura Clergue a Raymonde Belot, nacida de Argelliers. «[Si delatáis], perderéis vuestro cuerpo, vuestra casa, vuestros bienes» (III, 71). <<

[640] Infra, cap. XXVIII (conclusión). <<

[641] La *tierra* de Aillon es una castellanía (I, 448, II, 279). Son los oficiales señoriales, los nobles, los que hablan de su tierra, más que los simples campesinos (III, 179, 186; III, 312-313). Véase también II, 68 (la *tierra* del conde de Foix = el condado de Foix). <<

[642] I, 448; II, 279. P. Moulis, *passim*; compárese con Bonnassie, t. II, pp. 209-210. <<

[643] M. Chevalier, en *La vie humaine dans les Pyrénées ariégeoises*, p. 64 (nota), recuerda que el Sabarthès es una antigua veguería carolingia. J. Duvernoy señala que en el siglo XIV ese mismo topónimo designa un vasto arciprestazgo (III, 337, nota 509, texto de 1311, extraído del Cartulaire de Foix). Pero el sentimiento de comunidad experimentado por los habitantes del Sabarthès es

tan importante como esas delimitaciones administrativas o clericales. Véase *infra*, en este capítulo. <<

[644] I, 448. Véase también otras enumeraciones análogas de región, representativas de la «geografía popular», en III, 142. <<

[645] M. Chevalier, *La vie*..., p. 64. <<

[646] III, 331 (he resumido el texto original, demasiado difuso para ser citado aquí cómodamente). <<

[647] I, 462. Véase también el mapa de Cassini. <<

[648] I, 343. Sobre las relaciones comerciales de Montaillou, véase también *supra*, cap. I. <<

[649] Sobre todo el párrafo anterior, véase I, 343. <<

[650] Igualmente, sobre el *«pau», pagus*, o *pays*, subunidad territorial (en Cataluña), inseparable de tal o cual condado, véase Bonnassie, I. II, p. 193. <<

[651] Sobre las diversas indicaciones que anteceden: III, 182; I, 254 y 343; III, 409. <<

[652] I, 402. Este carácter periférico viene del siguiente hecho: la tierra de Aillon (Montaillou-F. Prades) no fue vinculada definitivamente al condado de Foix y al Sabarthès hasta la primera mitad del siglo XIII (P. Moulis, 1958). <<

[653] La iglesia de Savart es epónima de la región, y está situada en el territorio de Tarascon-sur-Ariège (III, 520). <<

[654] III, 337 ss. (texto latino del *Cartulaire de Foix*, f.º 30-35, citado en III, 337, nota 509, por J. Duvernoy). <<

[655] III, 375. Véase también II, 68, 81, 187, 208, 279, 475; III, 193. <<

[656] M. Chevalier, *La vie*..., p. 64, nota 2. <<

[657] III, 33. <<

[658] I, 201. A propósito de otra evaluación (aunque parcial) de esta demografía regional de las almas, otro testigo, Pierre Gui-

llaume (de Unac) estima que «diez mil almas se pierden en el Sabarthès por culpa de los clérigos» (III, 337). <<

[659] I, 448. Además hay que tener en cuenta los vínculos políticos antiguos, y abolidos, que habían existido entre la tierra de Aillon y la región de Sault. <<

[660] III, 307; y III, 335 (otro testigo, de Junac). <<

[661] I, 370, y II, 286 (Sabarthès, como región de montañas y de «ascensión»); III, 147 (bajo y alto Sabarthès); III, 148 (trashumancia sabarthesiana); III, 108 (mercado). <<

[662] M. Chevalier, *La vie*..., p. 64, nota 2. Véase Bonnasie, t. II, p. 208: procedentes directamente del pasado visigótico, los *vicarii* (jefes de veguería) «eran los delegados locales del conde hasta el año mil aproximadamente... Eran funcionarios públicos y representantes de la *potestas* condal en una circunscripción. Nótese, por otra parte, que después del siglo XV en el condado de Foix el término de Sabarthès apenas será empleado, en el vocabulario administrativo. Pero la noción de alto condado de Foix, o de «alta región», más tarde de «alto Ariège» (al sur del paso de Labarre) permanecerá geográficamente muy viva. <<

[663] Barriere-Flavy, *Cartulaire de Miglos*, 1894, pp. 181, 188, 190, y III, 451, nota 537. <<

[664] III, 337, nota 509. Este «tripartismo» ariegense se manifestará aún hasta finales del Antiguo Régimen, en toda la región de Foix, por el mantenimiento regular de una asamblea regional de los «tres estados» del condado de Foix, presididos por un obispo (*Dictionnaire* de Expilly, artículo *Comté de Foix*). Sobre la importancia del concepto de los «tres órdenes» en la época que consideramos, y en el periodo anterior, véase, por ejemplo, J. Le Goff, *Civilisation*..., pp. 319-320; y Chelini, p. 271. <<

[665] I, 198, 209; II, 98, 109, 316; III, 331, 338, 434. No hay en esta época «amor sagrado por la patria» (sabarthesiana u otra

cualquiera), sino una *lealtad* a las costumbres y a los intereses globales de la pequeña región (precisamente el Sabarthès). <<

[666] Sobre la caracterización propia o vagamente herética del Sabarthès en cuanto tal, véase, a propósito de problemas muy diversos, I, 207; II, 61, 76; III, 171, 250, 286; sobre la antigüedad de esta tradición, véase III, 264, nota. Véase, sobre todo, en líneas generales: I, 254 y 352; II, 155, 364, 446-447; III, 112, 161 (muy importante); III, 427. «Al dejar el Sabarthès [incluyendo la tierra de Aillon] dejé la herejía», dice en esencia Béatrice de Planissoles (I, 254). Es sorprendente ver que la propaganda de los Authié no ha «mordido» realmente más que en su propio *pagus*: dicho en otros términos, en el Sabarthès. Y es que no se evangeliza en cualquier parte. <<

[667] II, 284; el «pueblo del Sabarthès» contra los diezmos del ganado. <<

[668] Sobre todo lo que precede, *cf.* A. Garrigou, *Notice*..., 1845, y *Études historiques*, 1846, p. 221 y passim. <<

[669] Dejemos a un lado el caso de los funcionarios de *oïl* enviados hacia la «lengua de *oc*» por el rey de Francia; la visión geográfica que tienen de los pueblos sometidos no concierne directamente a nuestro libro. Pero en el interior de los límites de esta obra se nota, paradójicamente, que la conciencia global de una personalidad occitana existe no tanto entre los no naturales, como entre los hombres que son originarios de las zonas exteriores del complejo occitano-catalán; o al menos que surgen de las márgenes nordeste de la Occitania (I, 121). Todo resulta como si «la Occitania por sí misma» fuera «vista desde el norte». Véase también II, 135 (texto inspirado por las decisiones de la administración real relativas a la persecución de los leprosos). <<

[670] II, 21. San Mateo está en España, en la región de Tarragona. Nótese algo evidente: que no hay huella en nuestros documentos de desprecio por tal o cual dialecto local. <<

[671] Sobre la comunidad lingüística «sabarthesiana» entre Montaillou y Tarascon, que justifica un matrimonio entre emigrados en España, véase el bello texto en II, 451. Sobre los «catalanismos» posibles (?), véase II, 125; e *ibid*., nota 285. <<

[672] Sobre este párrafo, véase *supra*, y también I, 160; II, 40, y II, 323-324. <<

[673] I, 468-469. No es tampoco cierto —está muy lejos de serlo— que este *Gallicus* sea realmente originario de la Francia de *oïl*. Véase también Jean de París, tintorero de Pamiers (III, 37). Casos muy excepcionales… <<

[674] I, 44, 100, 125, y III, p. 482. <<

[675] N. Cohn, 1957, pp. 92-94; y J. Duvernoy, *L'Inquisition à Pamiers*…, p. 42, nota 1. <<

[676] Véase también sobre este problema de las monedas: III, 56, y M. Castaing-Sicard, 1961, que subraya el hecho de que en Languedoc, en la época que consideramos, a las puertas de nuestro condado de Foix, se produce la aparición *forzada* de monedas tornesas. Sobre un problema análogo, pero más septentrional y por tanto algo más precoz, de penetración victoriosa de las monedas tornesas, véase Devailly, *Le Berry*…, 1973, pp. 570-577. <<

[677] Esta diferencia no había sido siempre tan marcada. Hacia 1260-1280, Pamiers, en el bajo condado de Foix, todavía estaba infectada de catarismo (III, 317-328). <<

[678] Véase *supra*, el asunto de los diezmos de Savart (Poux, 1901). <<

[679] II, 44; II, 51; II, 66; III, 235; III, 312. C. Martineau, *Thème de la mort*…, pp. 27-28, ha observado el sentido de la belleza del paisaje que se encuentra en los trovadores. Pero se trata de un «nivel de cultura» diferente del que nosotros consideramos en este libro. <<

[680] *Supra*, cap. II. Véase también J. Le Goff, *Civilisation*… (la rueda de la fortuna). <<

[681] II, 200; y *supra, ibid*. (infortunio); II, 52 (estrella): esta alusión estelar constituye por supuesto una contribución original, procedente de la sabiduría campesina, puesto que representa un añadido radical en relación con el texto evangélico (Mat. 5, 36) en el que se inspira Bélibaste en los alrededores del pasaje citado (II, 52). <<

[682] Hay que recordar también, por tratarse de una cultura provinciana que difiere mucho, en otros puntos, de la del Sabarthès, el famoso «La culpa es de la fatalidad» de Charles Bovary. Es esa una expresión que lejos de ser simplemente ridícula proviene de las entretelas de la cultura normanda, como yo mismo pude comprobar en mi juventud, en el curso de entrevistas a agricultores de Normandía, viejos y no tan viejos. <<

[683] III, 179. Sobre las contradicciones de Bélibaste a este propósito, véase III, 183. <<

[684] Ibid. Hay que notar que el albigeísmo manifiesta una fuerte tendencia a negar el libre albedrío, incluido el de los ángeles. Véase el *Livre des deux principes*, tratado cátaro del tercer cuarto del siglo XIII, libro I (*Du libre arbitre*), §§ 15-16, en la edición de C. Thouzellier, p. 204. Pero esta tendencia no hace (eventualmente) sino reforzar cierto fatalismo, que parece prevalecer de todas formas en el pensamiento popular del Sabarthès. <<

[685] Sobre la importancia del agustinismo en la teología de la época posterior al siglo XI, y mucho antes de los renuevos calvinista y jansenista, véase Noonan, *Contraception*…, cap. VI. <<

[686] I, 356-357; véase también I, 363, sobre la influencia a este respecto de un personaje desconocido, venido al alto Ariège desde la diócesis montañesa de Palhars. <<

[687] Estas dos cortas frases están en occitano en el texto (I, 356-357). <<

[688] Véase Olivier de Serres, *Théatre*…; véase también toda investigación etnográfica sobre las regiones de lengua de *oïl*, comenzando por Normandía. <<

[689] J. Le Goff, *La civilisation*…, p. 406. <<

[690] II, 485; véase también una miniatura tolosana del siglo XIV, reproducida en J. Duvernoy, *Inquisition à Pamiers*, pp. 64-65. Las concepciones, bastante extendidas, según las cuales el perro de pastor representa una «invención» tardía, me parece que tienen que ser discutidas. <<

[691] III, 257. <<

[692] II, 485. Véase también II, 288 (insultos). Asimismo se probará con perros los peces preparados, al parecer, contra Gaston Phébus (Mollat, C. D. U., t. I, p. 167). <<

[693] I, 535; I, 160. <<

[694] Sobre este expediente canino, véase también II, 40 (la rabia, de origen canino); II, 281 (*Na Gossa*, como insulto, dicho en otros términos *perra*); I, 231; II, 420… Se notará sin embargo que la *perra* en cuanto mamífero portador de embrión puede servirle a Bélibaste de receptáculo para la reencarnación de un alma (II, 35). Pero viene netamente después de la mujer, la yegua y la coneja (*ibid*). J. Le Goff, *Civilisation*…, p. 406, ha demostrado que la imagen del perro es mejor entre la nobleza (junto a la que simboliza la fidelidad) que entre el pueblo rural. <<

[695] II, 69. Asimismo en Devic y Vaissette, *Histoire du Languedoc*, vol. IX-1, pp. 300-301: en 1307 se observa un diablo en forma de gato en las confesiones de los templarios. <<

[696] II, 221 (según Pierre Maury): Bélibaste y Tavernier prohiben matar a los animales, salvo ratas, serpientes y sapos. <<

[697] Supra, cap. XII. Véase también II, 288. <<

[698] II, 36; II, 408; III, 138; III, 221. <<

[699] El texto dice «buen cristiano», lo cual, en la lengua de los comparecientes ante el tribunal de Jacques Fournier, quiere decir un *hombre-bueno* o perfecto. Una de las versiones del mito, en el texto mismo y en el contexto (III, 138), opone muy nítidamente a este *buen cristiano* o *perfecto* a su auditorio de «simples creyentes». <<

[700] Véanse los tres estamentos, en la realidad social y política del Sabarthès, *supra*, cap. XVIII. <<

[701] I, 132. Véase *infra*, cap. XXVII. <<

[702] II, 57. <<

[703] II, 73, y III, 199. «El asno de la simplicidad y el buey de la discreción» son evidentemente para ponerlos en relación también con las figuras del pesebre (Vicaire, 1966, p. 100: a propósito de santo Domingo en Languedoc). <<

[704] Véase también a este propósito *supra*, en este capítulo (testimonios de Grazide Lizier, etc).. <<

[705] Supra, cap. V (predicación de los Authié ante los pastores). <<

[706] II, 65. Véase también el escándalo organizado por Jean Maury cuando, encolerizado, califica de *heréticos* a los corderos de otro (III, 1999). El «cordero místico» está evidentemente ligado al personaje de Cristo. <<

[707] III, 137. Y III, 230: el vino tiene una reputación análoga. <<

[708] II, 30 y *passim* («Lobas», etc).: III, 319; II, 16 (bautismo). <<

[709] II, 107. Véase también I, 338. <<

[710] III, 223. <<

[711] II, 24; II, 35, 47; III, 137, 248; I, 283; los reptiles y batracios son el escalón más vil posible de la metempsícosis, según algunos de nuestros testigos; véase también I, 304, 358. <<

[712] III, 199 (dragón); *supra*, cap. XIV (urracas y lechuzas). <<

[713] II, 33: lobo de mar y lobos de montaña. I, 35: Bélibaste considera que los peces son puros, porque nacen del agua y no de la carne ni del deseo. <<

[714] Opiniones aldeanas: papel predominante de Dios, como creador y garante de la fertilidad de la tierra (II, 357, 461, 482; III, 307 y 335: papel de los *hombres-buenos*); II, 51-52, y II, 166, 168 (controversias: es Dios, dicen unos; es la Naturaleza, dicen otros, la que hace florecer, granar, etc).; I, 230, y I, 457: es la «grasa de la tierra» o el «trabajo del hombre y la bondad de la tierra» (opiniones montalionesas); I, 283 (es el diablo el que hace florecer y granar: opinión aislada, aldeana). I, 361, y II, 36: es el diablo el que hace el hilo, la tempestad, las malas cosas que son la parte maléfica de la Naturaleza («dualismo salvaje»). <<

[715] Leach, 1966. <<

[716] II, 53, y supra. <<

[717] Nuestra tolerancia quizá se explique de una forma muy simple: el lobo ha desaparecido en Francia; y ya no es un enemigo para nosotros. <<

[718] Rétif de La Bretonne, *La Vie de mon père*, lib. II, ed. 1970, p. 83; y el hermoso pasaje del cura Meslier, *Oeuvres*, vol. III, p. 99 ss.; «Decidles a los campesinos que sus vacas no son más que máquinas… Se burlarán de vosotros», etc. <<

[719] Debe observarse que el término insultante de lobos o *lobazos* (A III) es efectivamente aplicado a los Hermanos mendicantes (C III), mientras que el de *perra* o *cerda* (A I) es aplicado no menos efectivamente a las mujeres de la familia próxima (B I). <<

[720] Jean Delumeau, 1971, pp. 240-250 y *passim*; véase también el capítulo titulado «The magic of the medieval church» en K. Thomas, 1971; R. Red-Field y A. Villa Rojas, 1962; y la contribución de A. Dupront al volumen II de J. Le Goff y P. Nora, *Faire de l'histoire*, París, Gallimard, 1974. A. Dupront, en *La France* (Pléiade) ha reaccionado felizmente contra una interpretación demasiado «mágica» de la religión campesina. <<

[721] Sobre las rogativas, procesiones a campo abierto practicadas con frecuencia en la época medieval (y más tarde) para obtener buenas cosechas, véase Mollat, C. D. U., 1962, p. 86. Véase también (entre otros) Belmont, p. 88 (que utiliza, por supuesto, los expedientes de Van Gennep). La abstención montalionesa-sabarthesiana es tanto más notable cuanto que las rogativas eran en teoría fiestas obligatorias en las diócesis occitanas (véanse las prescripciones del Concilio de Toulouse, en 1229, en Hefele, *Histoire des conciles*, vol. V-2, p. 1500. <<

[722] III, 51. (Bédeillac está en el alto Ariège). Véase también II, 362 (declaración análoga de un campesino de Ascou). Véase igualmente I, 283, y III, 51, 347, y *passim*, respecto a las controversias, que por lo demás son más cátaras que católicas, sobre el problema de saber si es Dios, o la naturaleza, o el diablo quien hace «florecer y granar la tierra». <<

[723] II, 39, 40, 41. Es por lo demás normal que la adivinación saque partido del pseudo-desciframiento de una escritura misteriosa (árabe), desconocida en nuestras poblaciones, incluida la escasa élite de los alfabetizados. <<

[724] Véase *infra*, cap. XXI. <<

[725] En lo que queda del folclore de Montaillou (investigación oral, 1974), los recuerdos relativos al papel mágico del cura desempeñan un papel importante; el cura está inmunizado contra el mal destino; puede expulsar el granizo arrojándole un cuchi-

llo y propulsarlo de este modo hacia un territorio llamado irónicamente *Llanura de Nada*, muy alejado de nuestra aldea. <<

[726] I, 337. Asimismo, la envenenadora y el contraceptor de la aldea actúan más con hierbas o con productos químicos (eficaces o no, la cuestión no es esa) que por encantamientos (II, 56, 57, «venenos»; y *supra*, cap. X). <<

[727] K. Thomas, 1971. <<

[728] Infra, cap. XXI. <<

[729] Véase al respecto los trabajos de J. Godoy (*infra*, Bibliografía). <<

[730] Parafraseo aquí una fórmula de L. Febvre. <<

[731] Véase, por lo que respecta a Jean Maury, II, 463, y II, 482-483. <<

[732] II, 38-39. Nótese que Pierre Maury, *fatalista* en lo concerniente a su destino *en la tierra*, está convencido en cambio de la utilidad de las plegarias de los demás con vistas a su salvación en el otro mundo. Y particularmente de las que emanan de las almas ya salvadas. <<

[733] Véase también, como testimonio de este estado de espíritu «salvacionista» entre los católicos de Montaillou, la atención apasionada con que Raymonde Belot, viuda de Arnaud Lizier, nutrida en un catolicismo de choque, escucha a Guillemette «Benete» que le muestra cómo tal o cual *hombre-bueno* salva a las almas (III, 168, 169). <<

[734] I, 457. Véase también un texto bastante similar (con la misma confusión entre Cristo y Dios Padre), citado en nuestra conclusión (*infra*, capítulo 28). <<

[735] I, 461. A propósito de este texto, y de I, 147 («la candela en el culo»: véase *supra*); digamos que el ano y el excremento son netamente lo opuesto a la Salvación celestial. El excremento es demoníaco: se defeca en las *bauces* o *baux* (abismos, precipicios): III, 263 (véase también II, 386). Los demonios frecuentan las

bauces, donde precipitan a los aparecidos (I, 447; véase también II, 68). <<

[736] E. Delaruelle, en J. Le Goff, 1968, p. 152. <<

[737] E. Delaruelle, ibid. <<

[738] G. Duby, *Fondements d'un nouvel humanisme*..., p. 108. <<

[739] Numerosos historiadores se han referido a este deslizamiento de la sensibilidad; véase por ejemplo Delaruelle, en Le Goff, p. 150; Duby, *Humanisme, op. cit.*, p. 108, 115; Schnurer, vol. II, p. 745, y vol. III (tema del Cristo-pelícano); Fliche y Martin, *Histoire de l'Église*, vol. IX, p. 356; vol. X, p. 190 (san Francisco y los sufrimientos de Cristo), y p. 399; vol. XIV-2, pp. 614, 755 (Calvario), y p. 777; Mollat, C. D. U., año 1962, fasc. I, pp. 60, 66, 67, 71, 73, 145-149, 301; Chelini, pp. 224, 262, 317-318, 468-470; Dupront, *France et Français*, p. 461, y p. 494; Latreille, pp. 132, 136, 137. En Montaillou, un Cristo de madera coronado de espinas, que data del siglo XV, domina trágicamente desde esa época el altar de la iglesia parroquial. <<

[740] A. Dupront, en *La France*..., p. 494. <<

[741] Las referencias a estos instrumentos se convertirá en uno de los lugares comunes de finales de la Edad Media. Véase por ejemplo el *Miroir de mort*, de Georges Chastelain (LXII, versos 1-2); véanse también, un poco posterior a nuestra época, las baladas sobre los *Jurons* de Eustache Deschamps (1346-1406) (las dos referencias me fueron inicialmente proporcionadas por C. Martineau). <<

[742] Ibid. La devoción al Cristo en la cruz es igualmente perceptible en un casi ciudadano relativamente evolucionado, como es Arnaud Sicre (II, 37). <<

[743] III, 57 (*a contrario*...). <<

[744] I, 145. Estas localizaciones de peregrinaciones ibéricas corresponden al margen peninsular que no habían ocupado, al menos durante demasiado tiempo, los sarracenos: vieja frontera del

catolicismo, por tanto, y nuevo indicio del papel capital de la España catalana (y gallega) en el horizonte cultural y económico de nuestros montalioneses. <<

[745] Compárese G. y A. Duby, *Les procès de Jeanne d'Arc*, París, N. R. F., «Archives», 1973, p. 29; y Jean Chelini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, París, A. Collin, coll. U, 1968, p. 455; para el periodo anterior (XII-XIII), puede darse una ojeada sobre la práctica popular en Fliche, vol. 9, pp. 353-354 (predicación, confesión, comunión no frecuente; asistencia a misa; uso de cirios; y peregrinaciones a Santiago, a Chartres y al Puy). <<

[746] En efecto, parece bastante confirmado que los campesinos rezan personalmente, aunque no sea más que de forma sumaria. Las campanas les invitan a ello. «Las campanas son buenas», dice por ejemplo el pastor Guillaume Maurs, de Montaillou, «porque incitan a los hombres a decir plegarias» (II, 178). Atestiguadas en Montaillou desde 1300-1320, las campanas parecen haber hecho una aparición más precoz que en otras regiones meridionales, donde algunas aldeas no las tendrán hasta el segundo tercio del siglo XV (Fliche, 14-2, p. 732). En Montaillou, y en el Sabarthès rural, se tocan las campanas para la elevación (III, 160), para los entierros (*supra*, cap. XIV, etc.: Guillemette Belot) y sin duda en otras ocasiones. A los heréticos impenitentes el ruido de las campanas solo les recuerda el de un cuerno para el rebaño. «Ya toca el cuerno», dice Bélibaste cuando oye tañer las campanas (III, 235). <<

[747] Sobre el retorno al padrenuestro, que realiza Bélibaste, en el espíritu ortodoxo del catarismo, véase II, 53. <<

[748] Sobre el padrenuestro, véase: II, 13, 27, 33, 37 y 123; II, 502, 504; III, 107. Sobre las oraciones de Bélibaste, véase II, 33 y 37; III, 196. <<

[749] II, 181. Otros personajes, en un medio social que puede ser más elevado, hacen la señal de la cruz sobre la mesa o sobre la

cama antes de usarlas (III, 57). No hacerlo incluso puede ser sospechoso. <<

[750] II, 284 y 422; véase también II, 53. El verano es evidentemente la estación de las moscas. <<

[751] II, 53; II, 410. Véase por ejemplo la cruz de Bouan (aldea del actual departamento del Ariège): II, 121. <<

[752] «Tables des dépositions», hechas por J. Duvernoy, al final de los volúmenes I, II y III. <<

[753] II, 440. La ironía contra las cruces amarillas es especialmente intensa en España (II, 454), donde están menos habituados a verlas que en el alto Ariège. <<

[754] Véase, por ejemplo, II, 324-325. <<

[755] II, 477-478. Véase también II, 363. Sobre la antigüedad de la devoción de la cruz, cfr. J. Le Goff, en *Histoire des religions*, vol. 2, p. 842. <<

[756] I, 214, 215, 216: nótese que los simples campesinos hablan, a propósito de la presencia real de Dios Hijo en la Eucaristía, de «Dios» o del «cuerpo del Señor», mientras que Béatrice, noble, y más cultivada, habla del «cuerpo de Cristo». La confusión entre Cristo en particular y Dios en general es frecuente entre los campesinos del Sabarthès, y la he señalado en diversas ocasiones. <<

[757] Philippe Aries, *L'enfant*..., ed. 1973, pp. 131-133. La primera comunión tendrá evidentemente, a partir del siglo XVII jansenista, una importancia que no tenía en los siglos anteriores. El texto de Aude Fauré (II, 83) muestra sin embargo que en la época considerada no constituía en modo alguno un suceso irrisorio, ni en el condado de Foix ni en el Languedoc. <<

[758] La delación así formulada contra Guillaume Austatz es quizá exageradamente malévola. Alazaïs Munier, de Ornolac, declara que ella vio al tal Guillaume «recibir el cuerpo del Señor» (I, 194). <<

[759] Ramos, I, 195; II, 311, 313; ciclo de Pascua hasta la Ascensión: III, 7 a 10, y en particular III, 9; cirio pascual monstruoso (II, 312). <<

[760] II, 104. Compárese lo que puede adivinarse así de una práctica de la comunión (montalionesa, sabarthesiana o fuxea) con las prescripciones teóricas de los sínodos diocesanos en Languedoc en el siglo XIII: «Los fieles deberían comulgar una vez al año (diócesis de Albi), dos veces al año en Pascua y en Pentecostés (provincia de Arles). Véase a este respecto R. Foreville (*Cahiers de Fanjeaux*, 6, 1971, p. 141). Por otra parte, en 1254 el Concilio de Albi prescribía a los fieles recibir la Eucaristía tres veces al año, en Navidad, en Pascua y en Pentecostés (Mansi, *Sacrorum conciliorum… collectio*, t. 23, p. 830 ss).. La misma prescripción ya existía un cuarto de siglo antes, durante el Concilio de Toulouse, coincidiendo con la reconquista anticátara en 1229 (C. J. Hefele, *Histoire des conciles*, 1913, vol. 5-2, p. 1498). <<

[761] Una mujer aprovecha el paso del cura junto a la cama del enfermo para comulgar ella también ((I, 100). <<

[762] Supra, cap. II. <<

[763] II, 84. Por razones de brevedad editorial he condensado el texto original. Sobre la importancia de la *Leyenda dorada*, como elemento y como síntoma de las mentalidades religiosas e incluso folclóricas a partir de finales del siglo XIII, véase por ejemplo Rapp, p. 139; Chelini, p. 318; Duby (*Humanisme*), p. 107; Thomas, 1971, p. 26; Fliche, vol. 10, p. 397; Mollat, C. D. U., 1962, fasc. I, pp. 46, 107 y passim. <<

[764] Chomel, 1957. <<

[765] Por supuesto, es lógico que los concilios regionales prescribiesen la asistencia obligatoria a la misa dominical (Mansi, ed. 1779, t. 23, p. 830 ss., a propósito del Concilio de Albi en 1254). <<

[766] II, 440. Véase también, a propósito de Guillaume Fort, I, 453. <<

[767] I, 214-215; sobre los problemas generales de la asistencia a misa, durante el periodo que consideramos, véase por ejemplo Mollat, C. D. U., 1965, fasc. I, p. 65; y, sobre todo, Mansi, *op. cit.*, t. 23, p. 830 ss. <<

[768] III, 9. Un texto (no muy claro) sugiere que en cierta parroquia del Sabarthès rural, aproximadamente la mitad de la gente («de la población») asiste regularmente a la misa dominical (II, 367). <<

[769] Sobre el problema general del amor cristiano, y las disposiciones testamentarias en la época que consideramos, véase Fliche, vol. 13, p. 137, y vol. 14-2, p. 770; y Mollat, C. D. U., 1965. fasc. I, p. 156. En la Occitania central, ciertos pensadores atrevidos, de tendencias monoteístas, tienden por lo demás a exaltar el aspecto señorial del hasta entonces Cristo, en detrimento de su personalidad doliente y amante (II, 243-244). Dicho esto, los sabarthesianos adoptan respecto a Dios ciertas actitudes afectivas, pero se trata más de «adoración cortés», *infra*, p. 466, y de amistad (III, 357) que de amor. Sin embargo, aparece la expresión «por el amor de Dios» en algunas ocasiones, a propósito de las limosnas: por ejemplo, en Guillemette Maury y en Béatrice de Plasnissoles (I, 233). Los aldeanos catarizantes se declaran de buen grado «amigos de Dios» (I, 225; III, 356), lo cual se corresponde a su vez con uno de los valores centrales de la civilización del alto Ariège («la amistad»; «Dios es un gran amigo»); y por otro lado a una vieja expresión utilizada por los antepasados espirituales del albigeísmo (*teófilo*, en griego, y *bogomil* en versión eslava, quieren decir, como es sabido, «amigo de Dios»). <<

[770] Infra, cap. XXVII, in fine. <<

[771] Schnurer, vol. II, pp. 523 y 746; Chelini, pp. 292, 306, 318, 346; Mollat, 1962, C. D. U., fasc. I, pp. 94-95; Perroy, C. D. U., I, p. 67; Fliche y Martin, vol. IX, pp. 330, 338 ss., 356 y vol. X, 398; Rapp, p. 150; Jarry, en *La France et les Français*, p. 461; Toussaert, p. 283. <<

[772] Mans, *Sacrorum conciliorum… collectio*, edición de 1779, t. 23, p. 837. <<

[773] J. Noonan, 1966, p. 193, y 1969, p. 248. <<

[774] En cambio, los valdenses de Pamiers, a diferencia de los cátaros del alto Ariège, valoran el avemaría (I, 104-105). <<

[775] Compárese, II, 111, y III, 36. <<

[776] Véanse, aunque tardías, las listas de las parroquias del sur de Francia, compiladas a finales del siglo XVII en el diccionario de Saugrain (véase Bibliografía). <<

[777] M. Delcor, 1970: Cerdaña y el Conflent, dice este autor, constituyen un verdadero «jardín de María» desde el punto de vista de la estatuaria románica. <<

[778] Sobre la iglesia de Nuestra Señora de Sabart, véase III, 33, 258, 392, 434, 499. <<

[779] Supra, cap. XXVIII. <<

[780] A. Garrigou…, *Études*…, vol. I (*Notice sur la chapelle de Sabart*), 1858; H. Duclos, 1885-1887, vol. 5, p. 667. <<

[781] I, 192-197; y, sobre todo, I, 192, y I, 195. <<

[782] Esta idea queda acentuada por la extraña respuesta que da Guillaume Austazt a Gaillarde Ros (*ibid.*): en su opinión, la Virgen no puede intervenir en favor de Guillarde dado que (¿como ser de dulzura?) ella no es capaz de matar a los ladrones. <<

[783] I, 145 (M).; I, 153 (P. y R)., 505 (M).; I, 546 (R).; II, 104 (R. y P).; III, 234 (M)., etc. (M = Monserrat; R = Rocamadour; P = Le Puy). Y I, 453 (Nôtre-Dame de París). <<

[784] Supra, caps. IV, V y XVIII; véase también I, 226; III, 271 y 280. <<

[785] II, 364 (ganaderos); y *supra* (nobles). <<

[786] I, 462. <<

[787] II, 441-442. <<

[788] II, 53; II, 409; I, 230; I, 241-242; II, 51. <<

[789] II, 409. Subrayamos por lo demás que no hay ninguna contradicción en la teología cátara entre el rechazo de la mariología de la Iglesia romana y la adopción muy lógica de una visión bastante diferente, pero sin embargo positiva, de María según la fe albigense. Pero este aspecto teológico-cátaro del problema se sitúa fuera del tema de mi libro. <<

[790] Se encuentra el mismo sincretismo folclórico-popular entre desviación catarizante y mariología afectiva en la campesina Rixende Cortil (*supra*, p. 489). <<

[791] Mollat, C. D. U., 1965, citando las estadísticas sacadas de las diócesis de Montauban y de Saint-Flour; no tenemos datos para la diócesis de Pamiers, donde el número de fiestas no laborables incluido en la región de Aillon parece, sin embargo, haber sido importante, por otra parte como en todos los sitios en esa época. <<

[792] «Catholicisme…», *Encyclopédie*, dirigida por G. Jacquemet, París, 1967, p. 1231, art. Julián el Hospitalario (*Julien du Mans*). El testimonio de Marty está datado en los alrededores de la Epifanía, y saca a colación el 17 de enero, fecha de la fiesta de San Julián de Le Mans (A. Van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain*, París, Maisonneuve, 1937, t. III, p. 486). <<

[793] Supra, cap. XIX. <<

[794] III, 234: san Antonio comparte con san Marcial la responsabilidad de esta enfermedad de «fuego», «fétida» y «ardiente». <<

[795] Sobre el culto de san Antonio, en relación con el cerdo, con la protección de los animales útiles (el cordero en el alto Ariège) y con la enfermedad de la piel que lleva su nombre, véase abate Coffinet, «Recherches historiques et archéologiques sur les attributs de saint Antoine», *Mémoire de la Société d'Agriculture… du département de l'Aude*, t. 28, 1864; sobre todo, p. 134 y p. 153. A. Van Gennep, «Le culte de saint Antoine ermite en Savoie», *Actes et mémoires du Congrès d'histoire des religions*, París, oct. 1923, t. 2, pp. 132-165, sobre todo pp. 133, 138, 144, 149; asimismo, *Le Folklore du Dauphiné* (Isère), París, 1932, pp. 215-217, y *passim*; y *Folklore de la Flandre*, París, 1936, t. I, p. 309, y t. II, p. 513, y *passim*. Véase también: K. Thomas, *Religion…*, p. 27 (san Antonio y los corderos); Mollat, C. D. U., fasc. I, p. 76; Fliche, vol. 10, pp. 397 y 401; P. Sébillot, *Le Folklore…*, ed. 1968, II, 190 y 378; III, 244, 141 y 490; IV, 116. <<

[796] II, 100; I, 249. Otros santos, especialmente san Jorge (por no hablar de la Virgen de Montgauzy) se orientan hacia el encuentro más o menos mágico de los objetos perdidos o robados (I, 156-157). <<

[797] E. Delaruelle, en J. Le Goff, *Hérésies et sociétés*, p. 149. <<

[798] Véase por ejemplo (a la espera de las páginas que siguen, y el resto de nuestro grueso dosier «apostólico»), la celebración de la fiesta de «San Mateo apóstol» en Prades d'Aillon: II, 239. También habrá que mencionar la importancia del culto del precursor, Juan Bautista (III, 151). <<

[799] I, 171 (véase Hefele, *Histoire des conciles*, vol. 5-2, p. 1500, Concilio de Toulouse de 1220). <<

[800] M. H. Vicaire, en *Cahiers de Fanjeaux*, n.° 1, pp. 74-102; véase también el libro de M. H. Vicaire, 1965. Asimismo, Chelini, pp. 290 y 317-318; y E. Jarry, en *La France…*, p. 474. <<

[801] I, 388. Pierre Maury está especialmente bien documentado sobre san Pablo gracias a las informaciones que ha recibido

sobre él de Bélibaste (III, 175). <<

[802] Sobre la fiesta-feria, véase sin embargo la fiesta de la Exaltación de la Cruz, que corresponde con la fecha de la feria de Ax-les-Thermes (II, 477-478). <<

[803] Cf. supra, p. 468 ss. <<

[804] Véanse a este respecto los análisis de M. Vicaire sobre santo Domingo y la vida apostólica, en *Cahiers de Fanjeaux*, n.º 1, 1966, «Saint-Dominique en Languedoc», sobre todo pp. 760-85; véase también M. H. Vicaire, 1965; este autor subraya que en Languedoc, desde principios del siglo XIII, los *hombres-buenos* y santo Domingo tienen en común —para combatirse mutuamente mejor— el ideal de vida apostólica. Obsérvese que este interés por los apóstoles y por la Iglesia puede ir muy lejos y en direcciones imprevistas: «Fue en la octava de la fiesta de los apóstoles Pedro y Pablo cuando me entregué al cura», declara Béatrice de Planissoles (I, 226). <<

[805] Sobre los orígenes del día de Difuntos, en la Alta Edad Media, véase Van Gennep, *Manuel de folklore contemporain*, t. I, vol. VI-4, pp. 2808-2809. <<

[806] Sobre las donaciones de alimento con ocasión del día de Todos los Santos, véase algunas supervivencias infantilizadas o «utilitarizadas» que ha enumerado Van Gennep, *ibid.*, t. I, vol. VI-4, p. 2817 (regalos infantiles, en el Alto Saona, pagos más o menos ceremoniosos de los arrendamientos en el Béarn y las Landas). Véase también *infra*, en la bibliografía, las referencias a los trabajos de A. Moulis sobre el folclore y sobre las ofrendas de Todos los Santos en el alto Ariège. <<

[807] Para tener una idea más completa del culto de los santos en Montaillou, habría que distinguir entre la cultura campesina (que apenas conocía más que a los apóstoles y un puñado de santos) y la cultura de personajes más educados como Pierre Clergue, que también se interesa por los santos mártires (I, 227). <<

[808] Véanse por ejemplo las epístolas de Inocencio III, que reafirma, contra los valdenses sobre todo, que el sacramento del bautismo «borra» o «perdona» el pecado original (cartas citadas por G. Dumeige, 1969, pp. 384-385). <<

[809] En cambio, *fuera de los medios rústicos*, Jean Roques (II, 245), personaje que nada tiene de campesino, sabe que se considera que el bautismo borra el pecado original, si bien parece rechazar esta creencia (?). Asimismo, algunos valdenses que habían elegido Pamiers por residencia estaban muy al corriente de los problemas del pecado original (I, 51). <<

[810] Sobre el ritmo anual de la confesión, ordenada por el Concilio de Letrán en 1215, véase C. Carozzi, en *Cahiers de Fanjeaux*, n.º 8, 1973, p. 321 («Le ministère de la confession chez les prêcheurs de Provence»). Véase también Toussaert, p. 106. <<

[811] III, 27; y III, 29 (confesión en Cuaresma, que probablemente es la única del año). <<

[812] I, 226 (palabras del cura Pierre Clergue, creyente de los cátaros; Pierre Clergue declara también, en I, 227, que si recibe las confesiones, es solamente a causa de las rentas materiales que esas confesiones le procuran, a título de su ministerio sacerdotal). <<

[813] II, 173; II, 446, y III, 231; en Pierre Maury, esta costumbre más o menos anual es inseparable de la doble adhesión, en su caso consuetudinaria, que le hace tener las dos creencias, católica y cátara, por ser ambas susceptibles de salvar su alma. <<

[814] III, 104; I, 232 (Béatrice). <<

[815] III, 229 (según P. Maury). <<

[816] I, 224-226; sobre los problemas del «pecado» y de la «vergüenza», véase *infra*, cap. XXIV. <<

[817] I, 61. Es en este medio de vanguardia valdense, heterodoxo y urbano, donde ya aparece, más que en la zona rural, un sen-

tido íntimo, individualista, no me atrevo a decir que pascaliano, del pecado (*ibid.*). <<

[818] I, 196; véase también II, 120. El estado de espíritu salutista-católico está extendido entre las mujeres de Ornolac, más fieles a la fe romana que las de Montaillou (véase el caso de la señora Munier: I, 194). <<

[819] Sobre el problema general de la confesión en Occitania, y de manera más amplia en Occidente en la época considerada, véanse los *Cahiers de Fanjeaux*, n.º 8 (artículo de C. Carozzi, pp. 321-354); véase también Mansi, t. 23, p. 830 sq. (*confesarse antes de cada comunión*: Concilio de Albi, en 1254). Hefele, vol. 5-2, p. 1498; Concilio de Toulouse en 1229; *confesión obligatoria tres veces al año* (mucho más que la norma sabarthesiana); Mollat, C. D. U., 1962 (pp. 42, 43), y 1965, p. 71; Rapp, p. 137; Toussaert, p. 106. <<

[820] Podrán extrañarse porque considero la primera comunión como un «rito de paso» desde la época considerada en este libro. Sin embargo, el texto de Aude Fauré (II, 83) indica de sobra que se trata de un episodio importante, y sentido como tal. <<

[821] Sobre el carácter irregular y lleno de lagunas de la administración del sacramento de la confirmación, sobre todo en los campos y entre los pobres, en la época que consideramos, y en líneas generales en los siglos XIII, XIV y XV, carencia ligada entre otros factores a la débil propensión de los obispos a desplazarse por su diócesis, véase Chelini, pp. 306 y 318; G. Duby, *Humanisme*, p. 108; G. y A. Duby, *Les Procès de Jeanne d'Arc*..., p. 83; Rapp, p. 143; Mollat, C. D. U., 1965, fasc. I, p. 52; Toussaert, pp. 103-104; y J. Delumeau, p. 282 (para el periodo clásico, en el siglo XVII, a pesar de las reformas del Concilio de Trento). <<

[822] La expresión es de Chelini, p. 321. P. Adam, La *vie*..., p. 97, que ha observado también la débil importancia de la extremaunción en la Francia meridional durante esta época, y esto

debido, al parecer (?), a los deberes extremadamente rigurosos que creían que se les imponían a las personas que «se escapaban». (Véanse, igualmente, los problemas planteados por el *consolamentum* a quien no moría después de su recepción). En cualquier caso, incluso en II, 55 (texto que describe una entrevista muy incitante entre un sacerdote y un moribundo, amigo de Bélibaste, lejos de Montaillou), la extremaunción en cuanto tal no interviene para nada en absoluto. <<

[823] I, 255; I, 462. <<

[824] Podrían objetarnos que la ausencia actual de confirmación y de extremaunción en el Sabarthès rural proviene simplemente de una ignorancia teórica y profunda del clero regional por lo que concierne a los dos sacramentos, pero no es nada de eso. Véase la lista (muy completa) de los siete sacramentos que se imparten, ante el obispo del lugar, en I, 514; véase, también, I, 161. <<

[825] II, 199. Prescripciones languedocianas relativas a la redacción de los testamentos en Mansi, vol. 23, p. 830 ss., Concilio de Albi en 1254. <<

[826] III, 235. <<

[827] La ceremonia del Miércoles de Ceniza es bien conocida en Pamiers y quizá también en Prades d'Aillon (anotación ambigua de este punto de vista en II, 238). Probablemente es conocida y practicada en el Sabarthès rural (III, 8). <<

[828] Referencias relativas a diversos detalles culturales en cuanto a la muerte y a su preparación: cirios o candela(s); I, 145 (en la baja región), y III, 307 (en el Sabarthès rural). Misas por los muertos, pero en un medio que se manifiesta menos rural que urbano o de población mayor: II, 450, y 455 (incluso en zona urbana estas misas mortuorias son contestadas, aunque blandamente, por algunos valdenses del lugar: I, 65); compárese con Rapp, p. 155; plegarias (entre ellas el avemaría) por los muertos

(pero contestadas en los medios nobles): II, 123, aspersión (por hisopo) de agua bendita sobre el cadáver: II, 55. <<

[829] I, 255. (De la limosna hecha al peregrino se pasa fácilmente a la limosna hecha a los *hombres-buenos*: *ibid.*). <<

[830] I, 249. Efectivamente, la capilla de San Pablo de Arnave (Ariège), que contiene antiguas reliquias, era el centro de una peregrinación para la curación del mal caduco (nota del cura Estebe, de Arnave, a la cabeza del registro de los matrimonios de este lugar, en 1860, según A. Moulis, *Vieux sanctuaires ariégeois*, Verniolle [Ariège], 1972, p. 17). <<

[831] II, 382 (caso de P. Maury). <<

[832] II, 382. En cambio, Arnaud Sicre, pequeño burgués de población, bien educado en el catolicismo, ayuna con conocimiento de causa en la vigilia de la Virgen (II, 54). <<

[833] Supra, cap. VII. <<

[834] «Por una vez», porque como se verá más adelante (*infra*, cap. XXIV), la anomia no es la regla. Si es que puede decirse así. <<

[835] Por supuesto, la evolución del lenguaje introduce un enriquecimiento del término «militante». La Iglesia en la tierra era *militante* porque debía asegurar la salvación futura de sus miembros; al mismo tiempo, constituía un aparato «militante» en el sentido actual que nosotros damos a esta palabra. <<

[836] I, 224; *cf.* también, por contraste, I, 459 (confesonario, en una pequeña ciudad). <<

[837] Hemos dejado de lado el problema de algunos monjes o monjas, muy poco numerosos, que se encuentran aisladamente aquí y allá, vinculados a tal o cual iglesia del Sabarthès o del condado de Foix (I, 255 y II, 316); sobre los franciscanos en Pamiers, véase todo el expediente del homosexual Verniolles (III, 14-53); sobre los dominicos de Pamiers, celadores del diezmo, y hostiles a los huelguistas del diezmo, véase II, 321; sobre la fuer-

te implantación, muy predicante, de las órdenes mendicantes en esta época (pese a su carencia sabarthesiana) en el medio *urbano* del *Midi*, véase Le Goff y otros autores, *Annales*, 1970; *Cahiers de Fanjeaux*, n.º 8; Rapp, pp. 128-130. Y, en general, Duby, *Humanisme*, pp. 90 y 108; Fliche, 12-2, p. 459; Chelini, p. 345. En total, por la parte de las mujeres, la carencia de órdenes regulares (mendicantes o de tipo antiguo) es más fuerte aún, *en el alto Ariège*, que por la parte de los hombres. <<

[838] La fuerte personalidad del cura Clergue se debe a un impacto tanto más contundente —y aberrante— cuanto que su parroquia es pequeña (compárese con Coulet, Villages…, y Rapp, p. 123). Además, la larga ausencia de Montaillou de un señor residente, o incluso (después de la muerte de B. de Roquefort) de un castellano residente, aumenta ese impacto. <<

[839] Sobre el problema de la residencia, compárese con Chomel, 1957; en 1404, en la diócesis de Narbona, solo una cuarta parte de los curas párrocos residen en las parroquias, y la mitad del total, entre el conjunto de los citados párrocos, habita en la ciudad. En el alto Ariège, donde la residencia (según nuestros expedientes, que desde luego no constituyen una masa estadística) está, al parecer, mejor asegurada, véase, sin embargo, en III, 9, el caso de un cura de aldea no residente… Al lado del problema de la residencia se plantea el de la presencia misma de un santuario parroquial en la aldea: la ausencia de iglesia local se explica, al parecer, en los rarísimos casos en que se observa en Sabarthès, por la presencia muy cercana de un santuario regional y prestigioso (III, 320: los aldeanos de Quié van a la iglesia de Sabart-Tarascon). El caso es mucho menos claro en Goulier (I, 350, 351 y 352-355?). <<

[840] III, 50-53, y sobre todo III, 53; *cf.* también II, 199. <<

[841] He dejado de lado, subyacente al expediente de la residencia, el de la formación misma en el condado de Foix, de un nú-

mero de sacerdotes adecuado a las necesidades del culto: nada indica que esta formación haya sido insuficiente (véanse ejemplos de exportación de sacerdotes hacia la baja región: I, 336; y también el caso de Barthélemy Amilhac: I, 251-259). <<

[842] Recordemos que este poder está igualmente asegurado por la confesión de los aldeanos, que reciben del propio cura de la aldea (I, 223-224; II, 200, etc).. <<

[843] El problema general del poder del cura, y de la toma de conciencia de la comunidad laica de la aldea o del burgo *contra* ese poder (ayuntamiento contra iglesia parroquial, *jus* contra *fas*) está en el meollo de la comprensión de las mentalidades meridionales, tras el periodo que considera este libro, en la época moderna y contemporánea. En el Sabarthès, hacia 1300-1320, comienza a aparecer una reivindicación campesina contra el clero diezmero, dirigida hacia el santuario parroquial mismo, considerado como bien de la comunidad, y no de los clérigos: «Las iglesias son nuestras», dice un campesino (II, 316). Los aldeanos son, por lo demás, muy capaces de distinguir entre su condición de aldeanos (habitantes de cierto *locus* o lugar) y su situación de feligreses (la parroquia puede no coincidir con el *lugar*: véase el texto de Raymond de Laburat, *aldeano* de Quié, y *feligrés* de Sabart [II, 316]). <<

[844] B. Clergue a B. Amilhac, en prisión (II, 237-304). Véase también III, 8 (*dominus Nicholaus*, vicario), y III, 297-299. <<

[845] Supra, cap. III; y III, 173. La vida cómoda del cura de aldea es un hecho bien comprobado, pero en otras regiones (véanse los trabajos inéditos de la investigadora F. Piponnier sobre los inventarios rurales después de la muerte, durante el siglo XIV borgoñés)… o en otras épocas (J. P. Desaives, 1970). Sin embargo, la señora Gramain, en la Introducción de su tesis, subraya que los curas, que no son admitidos en las casas señoriales (salvo como amantes), siguen estando muy cerca de los aldeanos. <<

[846] III, 297-299. El nombre «Durand de *Presbyteria*» se vincula probablemente al sacerdocio de quien lo lleva (¿apellido?, ¿no toponímico?, ¿pertenencia a un linaje que proporciona sacerdotes?). <<

[847] III, 357; efectivamente, Gauzia Clergue es prima del cura Pierre Clergue (III, 70). La palabra latina que traduzco por linaje es genus. <<

[848] Los poderes mágicos del cura son subrayados por Béatrice de Planissoles (*supra*, cap. IX). En el siglo XX, el folclore de Montaillou conserva sus huellas (cura antigranizo; cura al amparo de los sortilegios, etc).. <<

[849] Focaria del sacerdote, habitual en la diócesis de Palhars (I, 251). El mismo término se emplea en Inglaterra (Fliche, 12-2, p. 142). <<

[850] Véase también, en Dufau de Maluquer, *Le Rôle du comté de Foix en 1390* (menciona las mujeres de los sacerdotes, concubinas de sacerdotes, etc).. Véanse también los bastardos de sacerdotes (III, 163). En el mismo Montaillou, el cura anterior a Pierre Clergue vivía con una mujer (¿quizá una sirvienta?, I, 223). El reproche de concubinato dirigido a los curas está a la orden del día entre nuestros predicadores cátaros (II, 178 y *passim*). Los curas de la diócesis de Palhars, cercana a la nuestra, viven, efectivamente, en estado de concubinato legal (I, 252). Pero su religión y su doctrina se ponen frecuentemente en tela de juicio (II, 318). Por contraste, los *hombres-buenos* pretenden (¡algunas veces sin razón!) que ellos mismos son los parangones de la castidad. Sobre la «clerogamia» y sobre la incontinencia de los clérigos en esa época en general, véase Chelini, pp. 205, 210, 228, 288. <<

[851] Mollat, C. D. U., 1965, vol. I, p. 45, da una estadística de curas concubinarios en la diócesis de Grenoble, de Ax, y de Narbona, hacia 1315-1345: forman una minoría entre sus cofrades, pero numerosa. <<

[852] Compárese con Tilly, *Vendée*; y Bouchard, Village immobile. <<

[853] El problema del vocabulario (*chapelains* [capellanes] o *recteurs* [rectores]) es interesante (II, 224 y 332, III, 237, y *passim*). El cura Pierre Clergue es calificado tan pronto de *rector* (sobre todo por Béatrice de Planissoles) como de *capellán*. La iglesia de Montaillou tenía quizá en su origen un estatuto de capilla, vinculada al culto local de la Virgen (sobre este problema de las *capillas* medievales, véase, por ejemplo, Duby, *Humanisme*, p. 93; sobre Montaillou, P. Moulis, *Pays de Sault*, 1958). <<

[854] Sobre la debilidad de la Reforma gregoriana en ciertas zonas occitanas y languedocianas, véase Chelini, p. 331. <<

[855] I, 350 (estos clérigos ayudan a misa); I, 351 (dos clérigos, por lo menos, en esta aldea). Sobre el problema de los clérigos en general, en esta época (antes de la gran era todavía por venir de los monaguillos), véase Chelini, p. 282 y p. 457; Fliche, vol. 14-2, p. 736. Un clérigo en Ornolac es denunciante: I, 195-196. <<

[856] II, 198 («obreros» o mayordomos de parroquia de Lordat). Sobre el problema más general de estos *obreros* y mayordomos, Mollat, C. D. U., 1965 (caso del Languedoc), p. 84; Fliche, vol. 12-2, p. 418. <<

[857] I, 234. Teóricamente se considera que el sínodo de Pamiers, a partir (al menos) del advenimiento del sucesor de Jacques Fournier se reunió dos veces al año (*ibid*., nota 92). De hecho, antes de esa fecha se reunió con menos frecuencia. En cambio, no tenemos datos sobre las relaciones que mantienen los sucesivos curas de Montaillou con el *arciprestazgo* del Sabarthès en tanto que subdivisión, pertinente para ellos, de la diócesis de Pamiers (sobre el problema del arciprestazgo, véase a este respecto, *supra*, cap. XVIII; y también, en general, Fliche, 12-1, p. 206; Chelini, p. 151). <<

[858] II, 54. La traducción exacta es «el Papa que chupa». <<

[859] Mansi, t. 23, p. 830 ss. <<

[860] Ibid., p. 837. Compárense con las anotaciones generales, más o menos válidas para todo Occidente, en Fliche, 12-2 (los «deberes del cura» en la parte del libro redactada por G. Lebras). <<

[861] Es inútil emplear a este propósito el término *chaire* [cátedra] porque el término «cátedra» aquí metafórico, no correspondería a la existencia real del mueble de ese nombre en la iglesia rural de ese tiempo (Mollat, C. D. U., 1962, fas. I, p. 45). <<

[862] I, 206. Guillaume Fort, de Montaillou, también oyó predicar la resurrección en la iglesia (I, 447). <<

[863] Compárese con Rapp, p. 329. <<

[864] I, 461 y *supra*, cap. XXI (la madre de Jean Maury); compárese: Rapp, 142; Mollat, C. D. U., 1962, fasc. I, pp. 40-42. <<

[865] II, 333. Sobre el problema general de la aculturación católica en los medios populares, por el arte y sobre todo por la plástica en esta época, véase (por ejemplo): Duby, *Humanisme*, pp. 96, 106-107; Mollat, C. D. U., 1962, fasc. I, p. 63 sg. y 97. <<

[866] Es evidente que los católicos, y también los albigenses locales (II, 405 e *infra*, pp. 580-581), creen en líneas generales en el fin del mundo, pero en un futuro indeterminado. <<

[867] Apoc., 21, 4. <<

[868] II, 63. Este fantasma bélibastiano correspondía, de lejos, con ciertas intrigas llevadas en concreto por Bernard Délicieux, en 1304, ante el rey de Mallorca (Molinier, p. 144). Véase también un texto de Pierre Maury (III, 237) sobre Bélibaste; este anunciaba la venida, que era deseada por todos los corazones milenaristas, de un nuevo emperador, Fréderic, destinado a exaltar a la Iglesia albigense y a oprimir a los sacerdotes católicos. Pierre Maury, más crédulo en otros casos (III, 234), permanecía vagamente escéptico sobre estas afirmaciones proferidas por Bélibaste. <<

[869] Supra, cap. XVIII. <<

[870] Sin embargo, un pastor de Montaillou, pero *emigrado*, como es Pierre Maury, se impregna, bajo la influencia de la predicación de Bélibaste, de conceptos antisemitas: todos los judíos irán al infierno después del Juicio (II, 513-514). Sobre los judíos como aparecidos, véase *infra*, cap. XXVII. <<

[871] Nelli, *Érotique*, p. 245, citando a Montanhagol, XX, 6, 8. <<

[872] I, 167. Todavía en 1335 un «desviacionista» será perseguido en Ax-les-Thermes por haber dicho que el mundo es eterno, y que no hay recompensas ni castigos después de la muerte (A. Garrigou, *Études historiques*..., 1846, p. 250). <<

[873] I, 151. «Siglo» significa aquí «mundo». Esta palabra (*saeculum*) puede tener también un sentido mixto, «semi-mundano», semitemporal (III, 70). <<

[874] Supra, y I, 151-153. <<

[875] I, 160 (Oriente); I, 177 ss. (milenarismo profético, de origen septentrional). <<

[876] Sobre este problema de la implantación de las órdenes mendicantes en el bajo condado de Foix, véase el excelente artículo de Annie Cazenave, «Les ordres mendiants dans l'Aude et l'Ariège», *Cahiers de Fanjeaux*, n.º 8, 1973, p. 147: en la época que nos interesa, los Menores y los Predicadores están instalados en Pamiers desde 1269, pero no se les encuentra para nada, en cuanto grupos conventuales, en el Sabarthès, al sur del paso de Labarre. <<

[877] Asimismo, Raymond de Laburat, campesino de Quié, desea que la muerte de Cristo sea vengada: pero a diferencia de los *Pastorcillos*, que en las cuencas parisina y en Aquitania encuentran en este anhelo un argumento para perseguir a los judíos, Raymond solo quiere que sean enviados a la Cruzada para cumplir esta venganza los miembros del alto clero regional (II, 323). El

citado Raymond ignora completamente quiénes son los judíos. «¿Son hombres los hebreos?», (!)le pregunta a su cura. También se puede ver en sus palabras la confusión, clásica en su ambiente campesino, entre Cristo particular (al que con frecuencia llama «Dios») y Dios en general (II, 319), nuevo signo de ignorancia. <<

[878] I, 378. <<

[879] Sobre estos problemas, véase, en general, Cohn, 1961; Rapp, p. 158; sobre las creencias en la eternidad del mundo, véase también Kantorowicz, *The King's two bodies*..., p. 273. <<

[880] Siempre la misma confusión, tan frecuente en el Sabarthès, entre Dios en general y Cristo en particular, al que los campesinos dan solamente el nombre global de Dios. <<

[881] II, 126. Ahí probablemente esté la huella (¿diabolizada por el propio acusado o por el delator?) de una técnica accesoria de magia, empleada para el adiestramiento de los animales machos de labor. <<

[882] II, 122. Para el conjunto de datos concernientes a Raymond de l'Aire, y Tignac, véase II, 121, 122, 126, 129, 130 y 132. <<

[883] «El alma de la carne está en la sangre» (Levítico, 17-11; la misma idea del «alma sanguínea» en la época de Tertuliano y de Orígenes: Spanneut, 1957, pp. 181-182; Orígenes, *Entretien avec Héraclide*, de 9-20 a 12-14, ed. J. Schérer, París, 1960, pp. 77-82); alma perecedera, es decir, sanguínea, según las herejías languedocianas del siglo X al XIII (Alain De Lille, *Contra haereticos*, I, 27, en *Patrologie latine*, t. 210, col. 328; D'Achery, *Spicilegium*..., París, 1666, vol. 7, p. 341). <<

[884] Véanse las referencias dadas por J. Duvernoy en I, 260, nota 99. <<

[885] Se observa un papel análogo del islam, cuya presencia no está muy lejos, en Cataluña o la región valenciana, que contribu-

ye a socavar el dogma católico en la mente de los montañeses: véase III, 60 (palabras de un aldeano de Rabat, en el alto Ariège). <<

[886] I, 283. Pero el pastor Jean Maury (II, 461, 482) cree que es Dios el que hace florecer y granar: es otra tendencia, que se inclina hacia el dualismo mitigado. <<

[887] III, 346-347; y II, 166. Más matizada aún es la opinión de Arnaud Cogul, ganadero de vacas y corderos; reconoce en principio el papel creador y animador de Dios por lo que se refiere al mundo visible, pero se niega a creer que Dios ha hecho a los lobos y a los demás animales dañinos y diabólicos, que devoran sus vacas y sus ovinos (I, 378). <<

[888] II, 94 (dos textos). Obsérvese que Aude Fauré emplea, al menos ocasionalmente, la palabra «Cristo» o «Jesucristo», y no solamente «Dios» o el «Señor» en general. Ello es indicio, como he podido demostrar en otras partes de este libro, de cierta cultura cristiana, más características de la élite aldeana que del simple campesinado. <<

[889] II, 101. A propósito de la obsesión de la mancilla, obsérvese que se trata de un lugar común de cierta sensibilidad de la época, considerada ampliamente (véase el *De Miseria*, de Inocencio III, estudiado por Chr. Martineau, *Le Thème de la mort*..., primera parte, cap. IV). <<

[890] II, 83, y II, 85 (dos textos de diálogo con el marido). <<

[891] II, 83; II, 86 (dos textos). <<

[892] II, 88 y *passim*, en el testimonio de Aude Fauré. <<

[893] Sobre «el inmenso apetito de lo divino», véase L. Fevbre, *Au coeur religieux*..., p. 37; véase igualmente Rapp, p. 162. Lucien Fevbre (*Rabelais*), y también eminentes medievalistas como Mollat, C. D. U., 1962, fasc. I, pp. 10, 32, 37; y 1965, fasc. I, pp. 80-81, y Perroy (C. D. U., I, p. 25) piensan que el «problema de la incredulidad» en la Edad Media y en el siglo XVI debe ser

planteado, o mejor no planteado, en función de la mentalidad esencialmente religiosa, sobrenaturalista, mágica y crédula de la mayoría de la gente. Lo mismo ocurriría, dice Lucien Febvre (*Rabelais*…, ed. 1968, p. 407, a partir de 1641, cuando Cyrano de Bergerac declara: «No hay que creer de un hombre más que lo que es humano») cuando se torna posible adquirir el sentido de lo imposible y, por tanto, de lo racional, y por tanto de la incredulidad. Hoy ese texto de Cyrano es de Montaigne, *Essais* (en el capítulo sobre las *Sorcières*, lib. III, cap. XI, p. 147, ed. Flammarion, 1946). Pero Montaigne es tan poco citado (solo dos veces, y por cosas sin importancia) en el gran libro de L. Febvre sobre *Rabelais*… Es cierto que utilizar abundantemente a Montaigne quizá hubiera conducido al admirable historiador que era L. Febvre a reequilibrar su siglo XVI, que el libro sobre *Rabelais* ha arrastrado decididamente, y excesivamente, hacia el irracionalismo. Contra quienes piensan que las personas sencillas y poco sofisticadas del Antiguo Régimen intelectual, empezando por supuesto por los campesinos, eran incapaces de «incredulidad», recordaré las palabras perspicaces, a pesar del injusto desprecio que las tiñe, que profirió Bénigne Bossuet, más juicioso en esto que Lucien Febvre, a propósito del escepticismo sobre la Eucaristía: «Que Dios haga cosas altas, incomprensibles (tales como el misterio de la transubstanciación eucarística), es algo que no está por encima de él; que el mundo se haya negado y se resista a una revelación tan alta, es lo natural del nombre animal» (B. Bossuet, *Le Jeudi saint, méditation sur l'Évangile*, ed. 10-18, París, 1963, p. 149). El error de Lucien Febvre fue sin duda, en este terreno, haber sido infiel a sus propios métodos y haber juzgado la incredulidad de la época medieval o renacentista según las estructuras de nuestra incredulidad de las Luces, racionalista y contemporánea. <<

[894] En diversas ocasiones he indicado los datos (bien conocidos) sobre la reintroducción del catarismo en el Sabarthès, y so-

bre todo en Montaillou, por los hermanos Authié, a partir de 1300. Sin embargo, diversos textos (y sobre todo I, 357; y I, 219: propaganda herética en Montaillou desde 1294) subrayan que la herejía no había cesado de acosar más o menos la región, durante y después del siglo XIII. <<

[895] III, 209. Véase también II, 420; III, 185; III, 136 (Pierre Maury en la misa de Arques), y III, 360-361. Muchos habitantes de Montaillou y del Sabarthès también tienen el hábito, religiosa y políticamente, de jugar a dos barajas, o, como dice el campesino A. Laufre, de Tignac, «de pecar en las dos orillas» (II, 109). Véase también Pierre Maury, sobre la doble militancia: III, 234. <<

[896] Los trabajos más específicos, excelentes por otra parte, sobre la doctrina cátara, entre los pobladores del alto Ariège y de Montaillou entre 1300 y 1324 son los de la investigadora Anette Palés-Gobillard, *Le Comté de Foix*..., tesis inédita, y preparada hacia 1970 bajo la dirección de la señorita C. Thouzellier; y también, antiguos y llenos de parcialidad, pero magníficamente informados, los artículos de J. M. Vidal, 1909. <<

[897] I, 203, 228, 283, 472; II, 408 (este texto subraya que el paso de las almas a los cuerpos de animales representa la penitencia que aquellas hacen por el pecado que cometieron originalmente «en el cielo» en el momento de su caída). <<

[898] Véase una presentación de la controversia Morghey-Dondaine, en los *Cahiers de Fanjeaux*, n.º 3, p. 31 ss., bajo la pluma de E. Delaruelle. <<

[899] Véase G. Duby, *Bouvines*..., pp. 171-172; A. Vauchez, *Spiritualité du Moyen Age*..., París, 1975, p. 122; y Musy, *Revue historique*, enero, 1975, pp. 52-53. <<

[900] II, 75-76 (juramentos); II, 385 (respeto de la propiedad). <<

[901] E. Gellner, 1969, p. 298; *y* 1970, passim. <<

[902] III, 104 (intercesión); I, 292 (luna), etc. <<

[903] Chelini, 1968, p. 253 (texto condensado). <<

[904] II, 97: contrición de corazón, de A. Fauré. <<

[905] Véase P. Bourdieu, 1972. <<

[906] Sobre las preocupaciones relativas *a la reputación ante los vecinos* y al «rumor vecinal», parejas al temor del tribunal laico, estas tres preocupaciones, que son un freno a la delincuencia, véanse también las reflexiones típicas de Pierre Maury, citando a los Authié (III, 132). <<

[907] I, 277-278. Sobre el tema de la vergüenza, véase también III, 38. <<

[908] Véase también 1, 418, y III, 446. <<

[909] III, 241, y *supra*, caps. X y XI; III, 132. Véase también II, 411, Pierre Authié, sobre la vergüenza y la no vergüenza en el acto sexual. <<

[910] Supra, caps. X y XI. <<

[911] La señora Palés-Gobillard, en su tesis inédita, ha desarrollado este punto. Véase también sobre el problema de la vergüenza (tradicional), D. Riesgman, 1964; y Roc HA, III, pp. 40-60. Cabe referirse por último a Guillaume de Tudela, *La Chanson de la Croisade*, t. II, tirada 137 (1-3) y tirada 184 (33-36): noción de *paratge* (citado por Palés-Gobillard, tesis manuscrita, p. 185). <<

[912] II, 433; II, 110 (comparación con la lepra). <<

[913] II, 76: muy típica, *a contrario*, es la observación que le hace Pierre Maury a Arnaud Sicre; le propone en voz baja (pero con un objetivo ficticio, a fin de desenmascararlo como traidor) denunciar por dinero a Guillaume Bélibaste ante el obispo Fournier, y le dice a este propósito: «Arnaud, quieres que llevemos a este herético hasta el Sabarthès. Sacaríamos cincuenta o cien libras tornesas. Con eso podríamos vivir honorablemente, mien-

tras que este rústico (Bélibaste) no hace más que malos discursos». Cincuenta o cien libras tornesas es para los dos hombres el valor de una o dos casas (cuarenta y ochenta libras, respectivamente). No basta para vivir sin trabajar con sus propias manos, pero sí es suficiente para vivir *honorablemente* (*honorifice*) poseyendo un bien que equivale al valor de una casa. Además, mirado desde arriba, la cantidad de «honorabilidad» que uno tiene resulta demasiado escasa. <<

[914] III, 57 (Bédeillac); II, 21 y 29 (Sicre). <<

[915] Una simple campesina-sirvienta de Montaillou jura *sobre su cabeza* (vieja tradición mediterránea: *Mat. 5, 34-36) poniendo la mano encima: «Por mi cabeza, a algunos les va a ir muy mal» (I, 314); los pastores de Montaillou juran, a la vista de una vendetta*, o de una acción colectiva, «sobre el pan y sobre el vino» (II, 171), una mujer es acusada en el molino de haber jurado «sobre la harina que tenía», que ella no creía en la resurrección (I, 156). En estos casos, los habitantes del pueblo juran, por tanto, sobre una parte de su cuerpo, o sobre algún alimento destinado a ese cuerpo. En medios más educados —nobles o burgueses— se jura sobre un *calendario* que contiene probablemente un evangelio; o, por supuesto, sobre los cuatro evangelios (ante el inquisidor); véase III, 397; III, 253, y *passim*. También se puede «prometer» simplemente (promesa fácilmente violada: I, 456); o *prometer* eventualmente «sobre su buena fe» (Béatrice de Planissoles: I, 308). Los cátaros (entre los que se encuentra Bélibaste) son hostiles al juramento (II, 52; III, 117 y 202), en virtud de argumentos extraídos de Mateo, 5, 34-36. Compárese con Rapp, p. 160. Se observará, desde un punto de vista genético, que la importancia de un juramento, como prueba jurídica, es afirmada regionalmente a partir del siglo XI, con la «feudalización» de los Pirineos del este (Bonnashie, V, p. 851). <<

[916] A este respecto, observemos de paso cuánto difieren las herejías del siglo XIV por el lado albigense sobre este punto, de lo

que será el protestantismo, tan presto (véase el caso de los Cévennes) a *internalizar* la ética y los valores, incluidos los más simples de los fieles. <<

[917] Sobre todo este párrafo, I, 455, y II, 106, 107: Guillaume Authié, como compañero bueno y alegre, que sabe dirigir los bailes; II, 107 (la hierba y el vecino); II, 420, y III, 193 (estereotipos favorables: cortesía, inteligencia, nobleza…); II, 362 y 367: problema de la *tala* y de la buena vecindad (véase también Pierre Maury, *supra*); I, 386 (el respeto de los bienes de los demás); III, 365, y II, 62 (problemas de reciprocidad). <<

[918] Los problemas de un sistema de valores externalizados, que son a base de vergüenza más que de rigor personal, podrían discutirse también a la luz de las prácticas locales, relativas a la mentira o a la no mentira. Los *hombres-buenos* son considerados en Montaillou como personajes extraordinarios porque *no mienten*. Las personas normales, por el contrario, tienen la mentira fácil, salvo en el caso de que se vinculen *por juramento* ante otra persona (véase Bédeillac). En este terreno también prevalece la externalización de los valores. <<

[919] Sobre este párrafo: III, 35 y 38 (lista de pecados); II, 423, y III, 179 (mezcla de rebaños, y «recuperación» indebida de ovejas); y *supra*, cap. XXI (robo en Ornolac y confiscaciones). Parece también que en Belcaire («villa» minúscula de la región de Sault), los ladrones profesionales serían de allí (I, 488); en II, 244, se encuentra una alusión (pero que procede de un hombre originario de la diócesis de Cahors) a los salteadores de caminos; *cf.* también II, 123 (monedero falso, eventual, que es bastardo de monje). <<

[920] La situación es análoga en otras regiones: véase Mollat, *Études*…, II, pp. 535-536. <<

[921] Probablemente el asunto Maurs es «legal», perpetrado gracias a los poderes de baile de Bernat Clergue. El asesinato de Lizier no tiene nada de «legal». <<

[922] II, 65 y 423. Sobre la criminalidad de los señores de Junac, véase el testimonio de M. Marty, III, 253-295, *in fine*; véase también III, 155 (homicidio por el joven y rico Bélibaste). <<

[923] Infra, caps. XXVI-XXVIII. <<

[924] Supra, cap. II. <<

[925] P. Arrighi, *Histoire de la Corte*, Toulouse, Privat, 1971, p. 275: 900 asesinatos anuales para 120.000 habitantes entre 1683 y 1715 en la «Isla de Belleza». <<

[926] Véase la investigación sobre la criminalidad neoyorquina, publicada en el *New York Times* en el último trimestre de 1971 y el primer trimestre de 1972: la tasa máxima de homicidios en relación con la población es del 0,27 por ciento en el *precinct* más peligroso de Harlem-Manhattan, no lejos de Central Park. <<

[927] Supra; *cf.* también III, 261. <<

[928] Sobre todo este párrafo, véase III, 347 (Planissoles); I, 151 y 156; II, 421: un arma llevada ocasionalmente, pero en última instancia inofensiva, por un noble armado de una espada. Véase también *supra*, caps. III, IV, V (criminalidad de los Clergue, de Bélibaste); II, 423; y Duvernoy, P. Authié…, p. 26; *supra*, caps. I I y V: amenaza de muerte por Jeanne Befayt y por Guillaume Maurs; *supra*, cap. XXIII: incidente del nabo (llevar un cuchillo); II, 421 (llevar la espada); Vourzay, III, 41 (Guillemette Maury, dos veces sospechosa de asesinato). Sobre la permisividad sexual y la tolerancia respecto a las prostitutas (no pecado), véase también II, 246, y III, 296. Sobre el débil hincapié que se hace en el *trabajo*, véase *supra*, cap. XVIII. <<

[929] Cf. Guillemette Maury (III, 189). Al principio de nuestro capítulo 3, hemos dado a la palabra «pobre», estudiándola objetivamente, una acepción más amplia, que la sitúa por encima de la indigencia propiamente dicha. <<

[930] Arnaud Belot, de Montaillou, es «pobre», puesto que sus bienes apenas ascienden a quince libras tornesas, mientras que los

de su mujer, que realmente ha tenido mérito al aceptarlo por esposo, ascienden a cincuenta libras tornesas, y mientras que el precio de una casa es de cuarenta libras tornesas; además, la «pobreza» de Arnaud Belot se mide en la práctica porque no tiene ninguna calificación de artesano (*artificium*): III, 64; asimismo, véase II, 59-60: el hecho de no poseer una calificación artesanal o «laboral», debido a que hasta entonces había sido rico, que no sabía trabajar con sus manos y que ahora una vez arruinado se ha convertido en *pauper*. El verdadero rico, el muy rico por oposición al *pauper*, es aquel que posee 1.000 libras tornesas (II, 42). Bernard Clergue gastó 700 libras tornesas en su hermano (*supra*, cap. III). <<

[931] «Pobreza» de quien ha perdido el *ostal* familiar: II, 21, 29 (A. Sicre); «pobreza» de los padres Maury de Montaillou, cuya casa ha sido destruida y cuyos bienes fueron confiscados por herejía; *supra*, cap. XVI; I, 236, y II, 445. Pérdida de bienes, extinción del fuego de la casa, como preludio conceptual a la mendicidad errante (III, 366); «pobreza» de una bastarda de Montaillou: *supra*, cap. II. Pobreza de los pastores, convertidos en tales tras la ruina de su familia (*supra*, cap. IV, etc).. <<

[932] Mollat, *Études*..., I, 22. Porcentajes válidos para la Provence montañesa y el Languedoc rural. No tenemos cifras para Montaillou. <<

[933] En Mollat, *op. cit.*, vol. II, in fine. <<

[934] La misma observación vale para los personajes que pueblan los niveles más bajos de la nobleza o del mundo de los clérigos (III, 57). <<

[935] Rapp, p. 52. <<

[936] II, 25, 26, 54... Téngase en cuenta, para II, 25, la corrección hecha por Duvernoy, *L'Inquisition*..., ed. francesa, p. 162, nota 13. <<

[937] Mat., XXIII, 6. <<

[938] Nótese en efecto al respecto la notable relación que estableció Fréderic Mistral (*Dictionnaire provençal-français*, artículo *Armassié*, entre el *animero* español (limosnero cristiano de limosnas pías, para el descanso del alma de los difuntos), y el *armassié* o *armié* del (alto) Languedoc, mensajero folclórico de las almas de los muertos, eventualmente remunerado también (véase asimismo *infra*, en la última parte del último capítulo de este libro, el párrafo consagrado a los contactos terrestres con las almas de los muertos). <<

[939] III, 238 (dos textos). La oposición de los cátaros del condado de Foix a las indulgencias era mucho más radical que el comportamiento de los valdenses en este punto, tolerantes con las indulgencias (II, 64). <<

[940] II, 24, 25, 26. Sobre el problema general de la inflación de las indulgencias en esta época, y de la contestación practicada a su respecto, véase Toussaert, p. 341; Fliche, vol. 14-2, p. 811; Rapp, p. 154; Chelini, p. 471. <<

[941] I, 196. Véase también I, 198, y I, 201. <<

[942] Freche, tesis; Le Roy Ladurie, *Paysans de Languedoc*, 1966. <<

[943] Sobre la popularidad languedociana de esta contestación del siglo XIV, en virtud de la cual, por ejemplo, «ningún prelado puede dar la indulgencia», véase Devil y Vaissette, *Histoire du Languedoc*, ed. Privat. Toulouse, 1879, vol. VIII, col. 984-985, décimoquinto *item* de la «lista de errores» (texto elaborado hacia 1300). <<

[944] Hebr., 38. <<

[945] II, 130; I, 356 (véase también I, 352, y I, 364, por lo que concierne a la profesión auténticamente campesina del declarante). <<

[946] I, 219: la misma opinión, y la misma referencia evangélica al camello y al ojo de una aguja, en Guillaume Austatz, baile de

Ornolac (I, 207, 208). El caso del *regidor* y el del *baile* parecen indicar en cualquier caso que las enseñanzas del Evangelio sobre este punto habían penetrado bastante ampliamente —¿debido a la propaganda de los *hombres-buenos*?, ¿o a la de los predicadores?, ¿o a la de ambos a la vez?— en los medios del campesinado acomodado donde se reclutaba a los bailes, regidores y demás oficiales o gestores señoriales. <<

[947] II, 404. Véase también I, 443. <<

[948] Compárese con Mollat, *Études sur la pauvreté*..., vol. I, p. 269. <<

[949] I, 255. Compárese con Mollat, *Études*..., I, 328 (identidad entre *pobre* y *peregrino*). <<

[950] En M. Mollat, *Études*..., vols. I y II, C. Thouzellier y C. de la Ronciere insisten respectivamente en la aportación de los cátaros y de los Hermanos mendicantes en este dominio. Véase también T. Manteuffel, 1970. <<

[951] II, 515: Pierre Maury, sobre el valor positivo de las limosnas dadas a los hospitales y a las iglesias. <<

[952] J. Le Goff, *Civilisation*..., 1964. <<

[953] II, 515 (donaciones a las iglesias, consideradas por P. Maury). <<

[954] II, 417. Véase también, sobre un tesoro herético del mismo género, II, 59-60, y II, 484. <<

[955] I, 458, 462, 464; I, 324, y *supra*, I, 327. <<

[956] Dirigir una casa y una (relativamente) gran explotación agrícola, sin trabajar con sus propias manos, tal es el ideal con el que sueñan muchos campesinos sin dinero (III, 121); a la inversa, pese al hecho de que muchos individuos pasan cómodamente de la clase media de los no manuales a una situación de artesano o incluso de pastor, esta transición hacia abajo puede ser difícil para un hombre rico (II, 59). Es el índice de existencia de un mundo privilegiado, valorizado, que no practica el trabajo manual

porque la riqueza lo dispensa de ello. Sobre los ritmos de trabajo, poco forzados, véase Vourzay, III, 82-83. <<

[957] Mollat, t. II, p. 553 (citas bíblicas, del Antiguo y del Nuevo Testamento, recogidas por J. C. Schmitt). <<

[958] II, 406 (dos enunciados sucesivos). <<

[959] III, 95, 96, 97 (varios textos convergentes). <<

[960] Ibid. El hecho de «trabajar bien para ganar su vida», sea uno judío, cristiano o musulmán, es considerado como un valor positivo por Pierre Dupont, criador de puercos, de Vaychis (II, 158). <<

[961] Sobre la antigüedad del pauperismo local y montañés en los Pirineos catalanes, cercanos a los nuestros, *cf*. Bonnassie, t. II, p. 113 bis. <<

[962] J. Le Goff, en D. O'Connell y J. Le Goff, *Les Propos de Saint-Louis*, París, Gallimard, col. «Archives», 1974, p. 74 y passim. <<

[963] Guillaume Austatz, baile de Ornolac y buen testigo de las disposiciones de espíritu de la élite aldeana, adopta por lo demás la distinción, clásica en su época, entre riquezas adquiridas justamente y riquezas adquiridas injustamente. Pero no hará esta distinción (que parece serle *grosso modo* familiar) hasta que la Inquisición lo meta en la cárcel (I, 207-208). <<

[964] Véase la contribución de Lester K. Little en Mollat, *Études sur la pauvreté*..., 1974, t. II, p. 447 ss. <<

[965] Nuestra investigación sobre el terreno efectuada en Montaillou en 1974 nos ha proporcionado algunas indicaciones sobre la remanencia de un folclore de la pobreza (conversación con la señora Durand de Montaillou): un relato local (que se remonta al siglo XIX) se refiere a un antiguo recluta de la región, que vuelve de incógnito a su casa tras una larga existencia militar; este relato evoca ciertos aspectos de la famosa leyenda «pauperista»

de san Alejo (*cf.* el artículo de A. Gieysztor, en Mollat, *Études*…, vol. I). <<

[966] Los Clergue (que forman parte de la «alta sociedad» campesina) y los Planissoles (que son de la nobleza) están casi tan «infectados» de «supersticiones» como las pobres bastardas campesinas. Asimismo, como se verá más adelante, la creencia en los aparecidos se encuentra tanto en Montaillou como en Pamiers, y bajo formas bastante análogas. <<

[967] J. P. Pinies, 1972. <<

[968] C. Joisten, 1965, pp. 149 y 175. <<

[969] V. Alford; Joisten, p. 172. <<

[970] Supra, p. 432; y Fabre y Lacroix, *Vie quotidienne*…, p. 147. <<

[971] Bordenave, p. 231; y *supra*, cap. XXI. <<

[972] Colas; Platon. <<

[973] Véase la ilustración de Duvernoy, *L'Inquisition*…, p. 64; y supra. <<

[974] III, 237. Sobre los entierros semipaganizantes, en los que el muerto es sepultado en compañía de objetos familiares, véase sobre la *Occitania meridional*, Bordenave, op. cit. <<

[975] III, 52 y 60 (¿fuente cálida hasta entonces?). Sobre un milagro cátaro realizado por Guillaume Authié, véase I, 285. <<

[976] I, 145; véase también Bordenave, p. 257. <<

[977] J. Michelet, *Sorcière*…, ed. Garnier-Flammarion, p. 33. <<

[978] Sobre otro caso de mujer bruja o seudobruja, antieucarístico, véase II, 305. <<

[979] Véase mi artículo sobre la *agujita* en el número especial de la revista *Europe* consagrado a Freud (marzo de 1974). Sobre los ritos mágicos relativos a la semilla masculina y al cuajado, véase *supra*, cap. X. Compárese con *Institoris*, ed. 1973, p. 438 (magia antileche). <<

[980] II, 200; véase también, sobre todo lo anterior, I, 338, 340, 351, 364, 462; II, 73, 184, 200, 244, 365; III, 174, 175, 176, 177, 178. Véase asimismo Vourzay, I, 69, 74, 75. <<

[981] III, 348; y más generalmente, III, 347-348. <<

[982] I, 249. Véase también III, nota 418. <<

[983] Bélibaste tiene nítidamente el deseo de «diabolizar» la intervención maléfica o benéfica corrientemente atribuida a los santos (por ejemplo, en lo referente a las enfermedades de la piel llamadas «fuego de San Antonio o fuego de San Marcial»): asigna por tanto esta intervención a Satán (III, 234). Esta diabolización de lo sobrenatural será una de las grandes causas de la caza de brujas de finales de la Edad Media y durante el Renacimiento (véase K. Thomas, 1971). Por otra parte, en las persecuciones que Jacques Fournier intenta contra los leprosos de la baja región (II, 135-147) puede darse una fabulación diabolizante del mismo tipo, con referencia a los «polvos diabólicos de sapo» que serán corrientes más tarde, en los procesos por brujería de los siglos XV y XVI.

Pero esta acción contra los leprosos es impuesta al obispo de Pamiers por el poder real francés; no es característica del comportamiento normal de Jacques Fournier: cuando este tiene las manos libres, simplemente trata de descubrir los hechos, y no de forjar acusaciones satánico-monstruosas, a lo Boguet o a lo Bodin. <<

[984] J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, edición francesa, París, Gallimard, 1972, pp. 102-104 (el texto publicado por Baroja indicaría una filiación, al menos en el espíritu torturado y torturante de los inquisidores de 1335; llevaría del dualismo cátaro… al aquelarre del macho cabrío). Véase también H. C. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, Nueva York, 1907, vol. IV, p. 207, nota 1; la primera publicación del texto es de 1333, está en E. L. B. de Lamothe-Langon, *Histoire de l'Inquisition en France*,

vol. III, pp. 231 y 235-240; la fuente inicial provendría de los *Extraits des Archives de l'Inquisition de Toulouse*, recogidos a finales del siglo XVIII por el P. Hyacinthe Sermet (según Lamothe-Langon, *ibid*., p. 232). Joseph Hansen (*Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenivahns*..., Bonn, 1901, pp. 449-450 y 451-453) que publicó también este texto, piensa, según Molinier, que las fuentes de Lamothe-Langon se perdieron tras la redacción del libro de este. Pero N. Cohn, *Europe's inner demons*, Nueva York, 1975, p. 130, considera, *con pruebas*, que el texto de 1335 es una falsificación, cometida en el siglo XIX por Lamothe-Langon. <<

[985] Sobre todo lo anterior, véase R. Nelli, 1958, pp. 199-207. Este libro propone la distinción, realmente fundamental, entre el *armier* o *armarié* (vivo, encargado del contacto con los muertos-aparecidos-fantasmas-dobles, y por tanto «mensajero de las almas» y el *adivino* y el *brujo*. Sobre el párrafo relativo a las diabluras y a algunos rudimentos de brujería diabólica que aparecen tímidamente en el alto Ariège en la época que consideramos, véase II, 126 (incidente del diablo, del yugo y del toro); sobre las persecuciones de Jacques Fournier contra los leprosos, que son acusados de practicar una brujería diabólica a base de extractos de sapo, véase II, 135-147; en cuanto a la «penetración» de la brujería (y también probablemente primero de la caza de brujas...), pero sobre todo tras el periodo que yo estudio, véase Fliche y Martin, vol. XIV, 2, p. 833; Rapp, pp. 161-162; compárese: Toussaert, p. 363; Caro Baroja, *op. cit*., 1972, pp. 102-107: los primeros aquelarres con macho cabrío, verdaderos o falsos, son «descubiertos» en la región de Toulouse en 1335 (*cf*. nota anterior). <<

[986] J. Le Goff, 1974. <<

[987] Supra; III, 241-242, nota 490 (*in fine*). Véase también II, 407: el alma de un buen creyente (de fecha reciente) sube directamente al cielo justo después de su «heretización». Pero este

«milagro» se sitúa en el plano de la pura creencia, no se traduce por fenómenos extraordinarios en el orden de la materialidad de los hechos. <<

[988] I, 230, 283; II, 58, 503; III, 347. <<

[989] Sobre el «occamismo salvaje» desde finales de la Edad Media, véase K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Weidenfeld, 1957, pp. 657-663 y *passim* (a propósito de los Lollards); sobre el occanismo (no salvaje) de los nominalistas parisinos de los tres primeros cuartos y sobre todo de los dos primeros tercios del siglo XIV, véase E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, París, Alcan, 1928, vol. I, sobre todo pp. 726-727: «Los nominalistas parisinos rompen el lazo de continuidad que la antigua dinámica establecía entre la teoría física de las cosas y la estructura metafísica del Universo [...] tesis que sigue siendo útil... con la ayuda especial de Dios» para la buena marcha del universo. <<

[990] Dictionnaire de spiritualité, t. IV-2, París, Beauchesne, 1961, pp. 1891-1892; J. Le Goff consagró su seminario anual de Hautes-Études (1972-1973) al *exemplum* (*Annuaire del E. P. H. E.* VI sección, «Cours et conférences». 1972-1973, p. 224). Véase también J. Le Goff, en *David O'Connell*, 1974; y J. Th. Welter, 1927. <<

[991] Supra, p. 461. Esta historia, explícitamente cualificada de *exemplum* (II, 84) forma parte, por lo demás, de las colecciones de la *Leyenda dorada*: véase Jacques De Voragine, *La Légende dorée* (trad. T. de Wizewa), París, 1902, p. 174 (san Gregorio Papa, 12 de marzo, § XI; falta en este texto de T. de Voragine el vino y la sangre: estos dos elementos, presentes en la versión de Aude Fauré, establecen una relación con el episodio de la vida de santo Domingo, que cito inmediatamente). <<

[992] J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen-Age*, París, 1935, vol. I, p. 356. <<

[993] Véase C. J. Jung, 1970, p. 240 y *passim* (el pelícano-Cristo en la iconografía y en la alquimia). Véase también Wolfgang Menzel, *Christliche Symbolik*, Regensburg, 2 vols., 1854, t. II, pp. 206-207; o también F. Pipper, 1847, vol. I, pp. 463-466 (iconografía erística del pelícano desde el siglo XIII). Doy las gracias a L. Aurigemma, que me puso sobre la pista de estas indicaciones bibliográficas. <<

[994] Sobre la antigüedad de la caza con lazo o con malla, y la caza de faisanes y urogallos en los Pirineos catalanes, véase Pierre Bonnassie, tesis, t. II, p. 108. <<

[995] L. Clédat, ed. 1887, pp. XXI-XXII. <<

[996] Pierre des Vaux de Cernay, p. 8. 32 III, pp. 152 y 222. Véase infra. <<

[997] III, p. 152 y 222. Véase infra. <<

[998] Distinción cómoda entre lo *horizontal* y lo *vertical*. C. Martineau Genieyx, *Le Thème de la mort…, op. cit.*, p. 554; y M. Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*, París, Gallimard, 1970, p. 402. <<

[999] En esta época, la idea de que los espíritus y las almas tienen por así decirlo un cuerpo espiritual en forma de cuerpo físico está muy extendida en el alto Ariège… y un poco por todas partes; esta idea puede aplicarse a Dios, al alma de los hombres, a los espíritus buenos, etc.; véase, por ejemplo, III, 515-516. En esta época, y entre los hombres del pueblo, no llega a presentarse el carácter *no espacial* del alma (II, 74). <<

[1000] P. Moulis, 1958. <<

[1001] R. Nelly, *Le Languedoc…*, 1958, p. 199. <<

[1002] I, 132 y 543. Véase una historia que presenta algunas analogías en Boccaccio, *Decameron* [«La caza infernal»], París, Livre de Poche, 1974, pp. 220-225. <<

[1003] Folclore de inversión (incluido lo carnavelesco) es folclore de la muerte: de este modo se encuentran confirmadas las intuiciones de Violet Alford relativas a las tradiciones pirenaicas. <<

[1004] Sobre todo esto, I, 134, 135, 532, 543, 544, 545. <<

[1005] I, 538. Sobre estos problemas «femeninos», véase: I, 538, 540-541, 544, 546, 547, 550. <<

[1006] Sobre los judíos, véase I, 135-136, 139, 141, 542, 544, 547. <<

[1007] Dos textos al respecto, pero muy púdicos y nada obsesivos. Emanan de Béatrice de Planissoles, y de Guillaume Austatz (*supra*, p. 502). <<

[1008] I, 134, 136, 138, 543, 548 8 I, 128, 139, 537, 545, 548. <<

[1009] I, 128, 139, 537, 545, 548. <<

[1010] I, 133, 139, 548. <<

[1011] Esta idea o comprobación de Gélis se encuentra en ciertos poetas de finales de la Edad Media: «¿Dónde están tus hijos y tu mujer y toda tu bella casa?» (apóstrofe a un muerto, sacado de un poema de Pierre de Nesson [1383-1442], citado por Chr. Martineau, p. 132). <<

[1012] I, 134-135, 533, 534, 537, 543-545, 547, 548. <<

[1013] Jeanroy; Hertz, ed. 1970, p. 9 y siguientes; y I, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 138, 534, 535, 538; sobre el «Paraíso terrestre», véase I, 139, 538, 541 y 551; sobre el papel del día de Todos los Santos, véase I, 542, y 547; sobre la intervención de los ángeles y sobre los gemidos, véase I, 542-544. <<

[1014] Supra, nota 10 de este capítulo. <<

[1015] I, 129, 135, 534, 551. <<

[1016] Sobre la usura y el préstamo, véase en general (al margen de los problemas de los aparecidos): I, 269 y 299; I, 190, 192,

194 (asunto Austatz); II, 480 (Bélibaste contra la usura); compárese con Ph. Wolff, *Commerce*..., p. 365; por encima del 10 por ciento de interés, hay usura. <<

[1017] I, 135, 136, 540, 542, 548, 551. <<

[1018] I, 131, 132, 133, 136, 538. <<

[1019] V. Alford, 1937, p. 113; este autor utiliza sobre todo los trabajos de J. B. Laborde, *Le Carnaval en Béarn*, 1914; Van Gennep, *Manuel*..., t. I, vol. III, 1.ª parte, *Carnaval-Carême*, p. 930, y nota 3, no está de acuerdo con Violet Alford sobre este punto. <<

[1020] Baby, 1972. <<

[1021] Sobre lo anterior, véase I, 128; 546 (aspectos rurales); 138 (desaparición en dirección al descanso); 537 (escenas familiares); 551 (linajes de clientes); 134 (Gélis, como intermediario entre muertos); 136, 137, 138 (*armière* de campo). <<

[1022] I, 137, 538, 543, 544, 547. <<

[1023] I, 132, 133 (indulgencias); 533, 534 (misas y dinero para la misa); 547 (Gélis, como gancho para misas). <<

[1024] III, 243. Véase también en I, 264, los palabras de una mujer, relativas al doble que sale (o no sale) de la boca del moribundo. La creencia en la corporalidad de las almas del Sabarthès es precisamente la gran causa de reproche formulada por el obispo Fournier contra Guillaume Austatz (I, 200). Pero dudar de esta corporalidad folclórica de las almas, con la que casaba bien el catolicismo popular, era exponerse, de hecho, a deslizarse... hacia el metempsicotismo cátaro (I, 203, 204). <<

[1025] Propp, ed. 1970. <<

[1026] I, 388, y III, 210 (pájaros de mal agüero, por tanto lechuzas diabólicas); compárese con Propp, *op. cit.*, p. 132; diablos en las montañas y en los puertos; II, 179; véase también, sobre otros demonios de las montañas y de las cimas en zona alpina, y

no solo pirenaica, el texto de Etienne de Bourbon (siglo XIII), ed. 1877, p. 87. <<

[1027] II, 513-514. Véanse también las opiniones convergentes sobre este punto de Grazide Lizier y de Guillaume Austatz (I, 303: infierno; y I, 208: purgatorio). <<

[1028] Guillaume Fort, declaración citada; Jean Maury (II, 512) habla de un purgatorio de tres días después de la muerte, seguido de una entrada en el Paraíso terrestre, el cual, en la *Vulgata* fuxea y occitana, está identificado con el lugar del descanso, que reconoce el pensamiento folclórico tradicional. Por tanto, tenemos las secuencias siguientes:

Jean Maury: 1. muerto → 2. Purgatorio (3 días) → 3. Paraíso terrestre → 4. Paraíso celestial (tras el Juicio final).

Arnaud Gélis: 1. muerte → 2. errancia (penitencia, quince días o más) → 3. Reposo, *alias* Paraíso terrestre → 4. Paraíso celestial (después del Juicio final).

Guillaume Fort: 1. muerte → 2. errancia → 3. (?).

Estas diferentes secuencias representan variaciones en torno a un tema de sucesión común que se encuentra también en la literatura occitana, de la época inmediatamente posterior (Jeanroy, pp. 46-48) e incluso en la teología *sui generis* (más o menos contestada) del papa occitano Juan XXII. Esta, a su vez, destinada a ser refutada tras la muerte de Juan XXII por Jacques Fournier, convertido en su sucesor como Soberano Pontífice bajo el nombre de Benedicto XII. He aquí un resumen de las diferentes versiones:

J. Maury	1→2→3→4
A. Gélis	1→2→3→4
G. Fort	1→2→… ?
M. Buscailh (I, 499)	… 2 …
Jeanroy (véanse notas siguientes)	1→2→3→4
Juan XXII	1→?→3→4

Nótese que según Mengarde Buscailh, cuya teología cátara es fantástica y está folclorizada, es solo en caso de «heretización» (*consolamentum*) cuando las almas van al lugar del descanso inmediatamente después de la muerte. En ausencia de heretización, el periodo clásico y preliminar de errancia *post mortem* se vuelve por tanto altamente probable, en M. Buscailh también. Sobre Juan XXII, véase para una información superficial *Catholic Encyclopaedia*, ediciones (diferentes) de 1910, y de 1967, art. «Juan XXII»; y V. Verlaque, 1883, p. 158 y siguientes, y p. 214 (reacciones ulteriores de Benedicto XII). <<

[1029] A. Moulis, *Traditions et coutumes*…, 1972, p. 61. Véase también Bordenave, p. 231. <<

[1030] «Paraíso terrestre» al cabo de tres días después de la muerte: II, 463, 481, 511, 512; *cf.* también I, 133, nota 61; escepticismo sobre el infierno: I, 303 (G. Lizier); sobre el purgatorio (G. Austatz, I, 208); tierra del descanso (Mengarde Buscailh: I, 499); Juan XXII, Verlaque, *op. cit.*; A. Jeanroy y A. Vignaux, edición del *Voyage au purgatoire de saint Patrice*, Toulouse, 1903, pp. 46-48 («Bibliothèque méridionale», vol, VIII): texto de 1397-1398 (itinerario de los elegidos: muerte → purgatorio → descanso o Paraíso terrestre → Paraíso celestial). Véase también Hertz, ed. 1970, el capítulo consagrado a la representación «primitiva» de la muerte. <<

[1031] Guillemette Benet, de Ornolac (I, 264); y P. Maury (*supra*, en el texto citado, p. 575, tras su definición «corporal del al-

ma»). En líneas generales la pluralidad y la diversidad de las opiniones relativas al *más allá* (católicas romanas, heréticas, folclóricas, materialistas y de otro tipo) porque lo que concierne al destino del alma después de la muerte se opone a la cuasiunanimidad de los conceptos terrestres, centrados en el papel esencial de la domus. <<

[1032] Coustaussa, en el actual Aude. <<

[1033] Véase a este propósito el importante trabajo en preparación de la señora A. Cazenave. <<

[1034] Esperanza de un lugar mejor después de la muerte, en los campesinos como Guillaume Benet: I, 203, 321. Toda la religión de Montaillou, salutista, se basa por lo general en la perspectiva, lógica, de un Paraíso posible; véase también I, 202 (Guillaume Austatz). <<

[1035] Esta curiosa hipótesis «de varios ciclos» la menciona de pasada Jacques Fournier, en una pregunta planteada a Pierre Maury, que al responder se limita a declarar su ignorancia (III, 245). <<

[1036] II, 33-34, 199, 407; II, 489-490; III, 130, 219 y passim. <<

[1037] El mito cátaro de la caída original, ya es mencionado, no sin detalles, en el *Liber antiheresis*, compuesto a finales del siglo XII (texto editado por C. T. Thouzellier, 1960, p. 206). <<

[1038] Evidentemente, la metempsícosis «familiar» según la cual el alma de un niño muerto se encuentra en el cuerpo del niño siguiente que engendre su madre, está unido a la ideología de la *domus* (I, 203, 205). <<

[1039] II, 411 (P. Authié) y passim. <<

[1040] Voltaire, *Femmes, soyez soumises a vos maris*, en *Mélanges philosophiques*, vol. 4, 1773, p. 148 (edición de Neufchâtel). <<

[1041] Habría que replantear el problema de los orígenes históricos de la *domus*, como concepto unificador de la vida social, agrícola y familiar. Al principio de este libro he recordado el viejo problema de los antiquísimos substratos ibero-vascos, y más generalmente mediterráneos. La lectura de la reciente tesis de P. Bonnassie sobre la Cataluña altomedieval me lleva a subrayar con más fuerza aún la importancia de ese substrato ibero-vasco (Bonnassie, tesis mecanogr., vol. II, pp. 90-98). Pero el mismo autor anota también una evolución hacia la *consolidación* de las estructuras familiares de los siglos IX-X a los siglos XI-XII. <<

[1042] Sahlins, *op. cit.*; Godelier, *Anthropologie économique*, p. 14 (Godelier utiliza el texto de los *Grundrisse* de Marx, reproducido en *Sur les Sociétés précapitalistes*, París, editions sociales, 1970, pp. 180-226). <<

[1043] Estas referencias arcaicas quizá sorprendan. Sin embargo, ¿cómo se puede confesar que entre el modelo «feudal-medieval» presentado de manera brillante por R. Hilton, 1974, y el modelo de T. Shanin, que cuenta con la larguísima duración, intermilenar, de la «economía campesina», es el segundo el que tiene mis preferencias? <<

[1044] Sobre cuanto sigue, véase K. Polanyi, 1968-1971, pp. 17 y 99. <<

[1045] Chayanov, p. 226, véase también Sahlins, op. cit. <<

[1046] «Hierba» en el sentido de «heno» para el ganado, y en el sentido de «verdura y hortalizas» para la familia. <<

[1047] Rétif, *Les Contemporaines*, vol. *II, París (ed. «Les yeux ouverts»), 1962*, p. 205, «La Femme du laboureur»). <<

[1048] Polanyi, *op. cit.*, 99. <<

[1049] Sahlins, p. 89; Chayanov, p. 78, cuadros 2-8. <<

[1050] Véase también —¿indicación quizá convergente?— para el Béarn, P. Tucoo Chala, *Gaston Fébus…*, p. 97. <<

[1051] Hobbes, parafraseado por Sahlins, op. cit. <<

[1052] El término de *confratres* aparece según mis cálculos una sola vez en el *Registre* (II, 32); en ese momento es utilizado en sentido figurado y en un contexto que no es directamente montalionés. <<

[1053] Si la importancia de la *domus* en la mentalidad de nuestros montalioneses es irrefutable, la del más allá puede parecer subrayada (artificialmente) por la naturaleza misma de nuestro documento (inquisitorial y eclesial). A esta objeción responderé lo siguiente: que si la mentalidad campesina, por lo que se refiere a las cuestiones religiosas, era lo que alguna vez se ha dicho que era, esencialmente vuelta hacia las preocupaciones de una religión agraria y fertilizadora, entonces nuestra fuente tan puntillosa y exhaustiva en todo lo referido a las posibles desviaciones respecto al cristianismo oficial, no habría dejado de observar esta orientación heterodoxa, con su tonalidad particular. Precisamente, nuestra fuente subraya que en la religión (o en la arreligión) aldeana, que de todas maneras constituye uno de los polos de la cultura rural, el más allá, concebido y descrito de distintas formas, o negado algunas veces, desempeña un papel capital. <<

[1054] II, 120. En estas palabras hay (una vez más) una confusión entre «Dios» tomado en sentido general, y «Cristo», en particular. <<

[1055] Véase C. Martineau. Sobre la doble preocupación, *domus* y salvación, tierra y cielo, véanse también las reacciones de Bénet padre, tras la muerte de su hijo (*supra*, cap. XIII). <<

[1056] Martineau, 1974. <<

[1057] A. de Dufau de Maluquer, p. 137. <<

[1058] Véase a este respecto A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and function*…, p. 162. Y a nivel urbano y antiguo, simplemente Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, en los primeros capítulos. <<

[1059] Esta cita incluye a todos los montalioneses mencionados en el útil *Indice* de J. Duvernoy (*Registre*…, vol. III, *in fine*), más algunos personajes omitidos en ese índice, y encontrados por mí en el texto mismo del Registre. <<

[*] «Fournier» significa panadero. *(N. del T)*.. <<

[*] *Comtat Venaissin*, antigua región de Francia, entre el Ródano, el Durance y el monte Ventoux, con una extensión de 1.800 km^2 y con capital en Carpentras. Hoy forma parte del departamento de Vaucluse. Entre 1274 y 1791 estuvo bajo la autoridad pontificia. Su nombre deriva de la antigua Venayssinus, o Venascinus. *(N. del T)*.. <<

[*] col = *chou*. Como la frase siguiente indica, se emplea sobre todo en el lenguaje materno para los niños. Igualmente *mon lapin* es una expresión afectiva. *(N. del T)*.. <<

[*] Impuesto feudal francés sobre las gavillas. *(N. del T)*.. <<

[*] La frase siguiente explica esta expresión utilizada por Pierre Clergue; el autor la actualiza con otra similar, que adapto al castellano. *(N. del T)*.. <<

[*] Castillos en el *aire: châteaux en Espagne*, que permite el leve juego de palabras del autor, castillos en Fenouillèdes. *(N. del T)*.. <<

[*] En Languedoc y Gascuña se aplica a los que no son de esas regiones, sin el sentido peyorativo que tiene el término castellano *gabacho* (aplicado exclusivamente a los franceses). *(N. del T)*.. <<

[*] En Castilla hay un dicho similar: «A la prima, el primo se la arrima; y si es cormana, con más gana» *(N. del T)*.. <<

[*] Los tres días en que la Iglesia ordena ayunar en cada una de las cuatro estaciones. *(N. del T)*.. <<

[*] Fuego de San Antón, o de San Marcos, especie de erisipela maligna que hizo grandes estragos desde el siglo X al XVII. Era como una gangrena precedida y acompañada de un fuego abrasador *(N. del T)*.. <<

[*] Ouvriers de fabrique, marguilliers: personas encargadas de dirigir la administración de la parroquia. En las frases siguientes

estos términos se traducirán por *obreros* y *mayordomos*. *(N. del T)*.. <<

[12] La versión etimológica de *mansio* sería *mansión*, voz que por vía culta aparece en castellano hacia 1440; la misma etimología había dado en romance *mesón*. La voz castellana *casa* traduce el *maison* francés en diversas acepciones: edificio para habitar; familia de una casa; descendencia o linaje que tiene un mismo apellido y viene del mismo origen; estados, vasallos y rentas de un señor. Por eso he desechado el término *casal*, que en su acepción de «solar o casa solariega» podría servir solo en ocasiones. El contexto se encarga de precisar siempre la extensión de *casa*, voz que también he empleado para traducir en alguna ocasión *maisonnée*, que significa: familia, casa, todas las personas de una familia que viven en una casa. <<

[13] En el derecho feudal, medida de tierra juzgada necesaria para hacer vivir a un hombre y su familia. *Tenure* es otro término feudal, referido a un modo de posesión o arriendo. *(N. del T)*.. <<

ÍNDICE

Montaillou, aldea occitana 2
PRÓLOGO 9
NOTA PRELIMINAR PARA LOS LECTORES DE LENGUA CASTELLANA 18
PREFACIO DE LA INQUISICIÓN A LA ETNOGRAFÍA 25
PRIMERA PARTE 37
1 ENTORNO Y PODERES 38
2 LA CASA-FAMILIA: DOMUS, OSTAL 69
3 UNA CASA DOMINANTE: LOS CLERGUE 112
4 LOS PEQUEÑOS PASTORES 137
5 LAS GRANDES TRASHUMANCIAS 166
6 ETNOGRAFÍA DE LOS PIRINEOS CARNERILES 186
7 MENTALIDADES PASTORILES 215
SEGUNDA PARTE 244
8 EL GESTO Y EL SEXO 246
9 LA LIBIDO DE LOS CLERGUE 268
10 LAS UNIONES PASAJERAS 293
11 LOS JUEGOS DEL MATRIMONIO Y DEL AMOR 308
12 MATRIMONIO Y CONDICIÓN FEMENINA 334
13 EL SENTIMIENTO DE LA INFANCIA Y LAS EDADES DE LA VIDA 357
14 LA MUERTE EN ESTA ALDEA 382
15 REDES CULTURALES Y ESTRUCTURAS SOCIALES: EL LIBRO Y LA VELADA 404

16 ESTRUCTURAS SOCIALES: MUJERES, HOMBRES, JÓVENES 438
17 TABERNA, MISA, CLANES 462
18 HERRAMIENTAS MENTALES: EL TIEMPO Y EL ESPACIO 485
19 EL SENTIMIENTO DE LA NATURALEZA Y DEL DESTINO 513
20 LA MAGIA Y LA SALVACIÓN 534
21 TODA LA VIRGEN Y TODOS LOS SANTOS 557
22 LA RELIGIÓN EN LA PRÁCTICA 572
23 EL DESVIADO Y EL «HOMBRE-BUENO» 594
24 LA VERGÜENZA Y LA DELINCUENCIA 615
25 POBREZA, LIMOSNA, TRABAJO 628
26 FOLCLORE Y APARECIDOS 650
27 LA ULTRATUMBA Y EL OTRO MUNDO 667
28 LA CASA Y EL MÁS ALLÁ 689
FUENTES, AGRADECIMIENTOS 705
ÍNDICE ALFABÉTICO DE OBRAS CITADAS Y BIBLIOGRAFÍA 707
Sobre el autor 731
Notas 732